EL PROBLEMA DE DIOS SEGÚN HEIDEGGER

Y OTROS ENSAYOS DE FENOMENOLOGÍA, RELIGIÓN Y CRISTIANISMO

ENZO SOLARI

El problema de Dios según Heidegger

Y otros ensayos de fenomenología, religión y cristianismo

Enzo Solari

Ediciones Universitarias de Valparaíso
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

© Enzo Solari, 2014
Registro de Propiedad Intelectual Nº 242.216
ISBN: 978-956-17-0598-2

Derechos Reservados
Tirada: 500 ejemplares

Ediciones Universitarias de Valparaíso
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Calle 12 de Febrero 187, Valparaíso
E-mail: euvsa@ucv.cl
www.euv.cl

Imagen de portada:
Paul Klee, *Fire in the Evening*, 1929, MoMA, New York

Impreso por Salesianos S.A.

HECHO EN CHILE

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos, y no comerciales

Índice

Introducción 7

1. Notas sobre fenomenología y teología. 11

2. Presentación de Estructuras de la praxis, de Antonio González 35

3. Carta de Edith Stein a Pío XI 45

4. La teología social de Antonio González 51

5. La influencia de Zubiri en la filosofía de la religión de América latina 75

6. Sobre la filosofía de la religión en América latina 107

7. El problema de Dios según Heidegger 147

8. Heideggerius gnosticus? El sentido del recurso heideggeriano a la divinidad. . . 269

9. La iniciación cristiana. 299

10. Zubiri sobre la religión 313

Bibliografía 349

Introducción

Este libro reúne diez ensayos sobre fenomenología, religión y cristianismo, escritos originalmente entre el año 2001 y el 2009 en Santiago de Chile, München, Paris, San Salvador, Barcelona, Coquimbo y Valparaíso.

Todos los ensayos, incluido el más extenso cuyo título encabeza el de esta recopilación, acusan la preparación, la ejecución, incluso la inmediata repercusión, del trabajo doctoral que concluí el año 2007 y que ya ha sido publicado (vid. Solari, 2010). Y aunque los artículos recopilados puedan leerse independientemente, en ellos también se halla o bien la caja de herramientas que permitió la confección de aquel extenso libro, o bien el primer eco que su puesta a punto desencadenó en el autor.

Es cierto que en algunos de los textos se entra en discusiones teológicas. Mas, en el conjunto es privilegiado el enfoque filosófico: se trata de avanzar en la sistematización de una precisa forma de filosofía de la religión, es decir, de profundizar en la búsqueda de *una filosofía que piense los fenómenos religiosos de manera más estricta y que, también, haga posible una intelección más rigurosa del cristianismo*. La convicción de fondo es que la fenomenología no es una particular escuela del pensamiento, sino una suerte de reivindicación de la radicalidad primera de toda filosofía. La tensa búsqueda de un (normativo, aunque inalcanzable) principio de todos los principios es hoy por hoy una pretensión intensamente contestada por numerosos filósofos. Sin embargo, justamente dicha convicción es la que anima a estos artículos, que pretenden un análisis, tan prolijo y claro como sea posible, de los hechos religiosos y también –aunque de manera derivada– del evangelio cristiano.

Reconozco, por supuesto, que la argumentación presentada en favor de esta filosofía primera es aún algo tosca y abstracta, como se ve sobre todo en los artículos más antiguos, y que las razones esbozadas necesitan mayor despliegue. Pero, alguna necesidad hay para

hacer esta recopilación. Y es que la misma pudiera ayudar a morigerar el particular subdesarrollo que, en Chile y en América latina, experimenta el estudio específicamente filosófico de la religión. Claro: tal cosa solo se verificará si la natural apertura de la filosofía es cuidada a lo largo de estas páginas en varios sentidos. Ante todo, si la filosofía de la religión aquí insinuada permanece abierta a la religiosidad latinoamericana y a las constelaciones sagradas del mundo contemporáneo, pues solo una disposición ecuménica permite hacer justicia al perfil, la diversidad, la mutabilidad de los fenómenos religiosos (y cristianos). También, si esta filosofía se abre al trabajo de recolección empírica y de interpretación de sentido que es propio de las ciencias sociales, trabajando con ellas transdisciplinariamente y prestándoles su contribución: estando la investigación de los hechos religiosos en Chile y América latina monopolizada por ciencias sociales como la historia, la antropología, la sociología, no debe pasarse por alto que el trato científico-social es teóricamente insuficiente y que corre el riesgo de dar por sentadas ciertas presuposiciones filosóficas perfectamente discutibles. Enseguida, la filosofía aquí esbozada ha de abrirse al complejo y disputado panorama de la actual filosofía de la religión, manteniendo en todo caso una actitud de discernimiento. Y, claro, ha de estar abierta a los intentos filosóficos ya realizados en América latina en torno a la religión.

Este último punto puede ser problemático. Una filosofía fenomenológica de la religión no olvida el camino latinoamericano recorrido en estas materias, pero no por ello tiene un diagnóstico demasiado feliz al respecto. Nuestra actividad filosófica está amenazada por dos peligros de signo opuesto. Uno, el peligro de adoptar (ideológica y acríticamente) ciertas filosofías de la religión usuales en Europa y América del Norte, y otro, el peligro de descartarlas (ideológica y acríticamente también) solo por el hecho de proceder de los países más ricos. En especial, la todavía influyente 'filosofía de la liberación', que denuncia las amenazas de un pensamiento único y se opone al neoliberalismo más monolítico, debería hacer un genuino esfuerzo por evitar la irresponsabilidad filosófica. Solo así –siendo libre y exigente filosofía– será capaz de resistir las tentaciones del dogmatismo intelectual (y religioso y político). Esto mismo incumbe a los ensayos teológicos reunidos. En efecto, las teologías cristianas que se cultivan en Latinoamérica, sean de derechas o de izquierdas, están plagadas de gestos dogmáticos. Tal dogmatismo –la carencia de un más radical autoexamen– tiene dos síntomas característicos: por un lado, el 'enanismo' o raquitismo filosófico que suelen padecer esas teologías latinoamericanas, y por el otro, la tentación 'constantiniana' de justificar teológicamente el frecuentísimo y variado apego de las iglesias al poder, esa confusión eclesiástica que –en los peores casos– llega a ser cuasi identificación

con las élites sociales. Sea de ello lo que fuere, la filosofía (y la teología) que en estos textos se ensaya trata de no adoptar una actitud sectaria, de pensar críticamente y sin prejuicios, de cultivar la indispensable distancia reflexiva, de provocar el diálogo y aprender de las discrepancias suscitadas.

En fin, he preferido mantener los artículos en su tenor original, sin utilizar las ediciones actualizadas de algunos libros aquí empleados, excepción hecha de la necesidad de estandarizar la forma de citar y consignar la bibliografía, de la corrección de erratas flagrantes, de uno que otro mejoramiento estilístico, y de la incorporación (en casos contadísimos) de alguna nueva referencia o idea con fines puramente aclaratorios. A la vez, al publicar estos textos en su conjunto, he mantenido el orden cronológico en el que fueron escritos, ya que así puede seguirse mejor el concreto desenvolvimiento de una fenomenología que, aun con sus dudas y falencias, espero haya ido ganando con los años en rigor y amplitud de miras. Un artículo ha permanecido inédito hasta el día de hoy; los demás, que ya han aparecido en compilaciones o revistas, se publican aquí con la indispensable autorización para editarlos nuevamente. Agradezco, por último, el comentario, la sugerencia o la crítica que recibí en su momento de Samuel Yáñez, Harald Schöndorf, Antonio González, Manfred Svensson, Carlos Schickendantz y Alberto Toutin.

Viña del Mar, julio de 2013

1

Notas sobre fenomenología y teología[1]

Me propongo reseñar unas obras que tantean las posibilidades teológicas de la fenomenología y, más en general, las relaciones de la filosofía con la teología. Estas son, pues, anotaciones exploratorias y provisionales, una recensión y un primer comentario: de ahí la profusión de citas. Para ello, no me detendré en algunos autores justamente célebres como Scheler (y su *De lo eterno en el hombre* de 1921) y Heidegger (con su conferencia *Fenomenología y teología* de 1927 y sus *Beiträge* de 1936–1938), sino en dos pensadores españoles bastante menos notorios, Xavier Zubiri y Antonio González, cuyas últimas obras publicadas poseen una importancia excepcional para este asunto, especialmente desde un punto de vista latinoamericano. Antes, presentaré esquemáticamente un concepto de fenomenología.

1. Cien años de fenomenología

Entre 1900 y 1901 se publicaron las *Investigaciones lógicas*. Edmund Husserl, su autor, firmó el prólogo de la primera edición de esta obra en Halle del Saale, el 21 de mayo de 1900. Como se sabe, Husserl prosiguió durante toda su vida la constitución de esa filosofía racionalmente esclarecida y rigurosamente justificada que denominó 'fenomenología'[2].

---

1 Publicación original: Solari (2001a).

2 "'Fenomenología' designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias": Husserl (1992: 35).
Al morir, Husserl dejó una enorme masa de manuscritos taquigrafiados, que contenían no menos de 50.000 páginas inéditas. Fuera de las *Investigaciones*, algunas de sus obras –publicadas en vida o póstumamente– son: *La idea de la fenomenología* (1907), *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1905–1910), *Fenomenología de la intersubjetividad* (1905–1935, incluyendo *Problemas fundamentales de la fenomenología*, de 1910–1911), *Filosofía como ciencia estricta* (1911), *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913–1938),

1.1. La fenomenología de Husserl

Luego del derrumbe del hegelianismo y en pleno reinado del cientificismo (positivismo, neokantismo, psicologismo), Husserl se embarca en una ambiciosa indagación filosófica acerca de aquello que escapa a la actitud natural propia de la vida cotidiana y del quehacer científico, en busca de un ámbito previo, fundamental y absoluto[3]. Es por esto que su figura es socrática y cartesiana: modestia, radicalidad e impertinencia se combinan con afán de certeza y apodicticidad. Ya lo dice en un diario de 1906:

> mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Y si quisiera compararme con ellos, tendría que desesperar de antemano[4].

El objetivo de esta crítica racional desborda los horizontes de la antigüedad y de la modernidad. De la mano de Brentano, Husserl afirma la intencionalidad de la conciencia (toda conciencia es conciencia–de algo) y proclama la máxima fenomenológica: *Zurück zu den Sachen selbst!*, ¡volvamos a las cosas mismas! Es el "principio de todos los principios" del § 24 de las *Ideas*: "*toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de*

Filosofía primera (1923–1924), *Lógica formal y trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (1931), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), *Experiencia y juicio* (...1938), etc.

3 "Al igual que Bergson se había estrellado al aplicar al tiempo las ideas de Comte, así también Husserl [doctor en matemáticas y discípulo de Weierstrass] se estrelló al querer dar una interpretación psicológica de los conceptos aritméticos. Con lo cual se le hizo cuestión la idea misma de filosofía [...] Tiene que liberarse tanto del psicologismo como de la idea de la filosofía anclada en las ciencias del espíritu al modo de Dilthey": Zubiri (1988: 210).

4 Citado por García–Baró (1997: 56).

derecho del conocimiento;[...] *todo* lo que se nos *brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la 'intuición', hay que tomarlo simplemente como se da*, pero también *solo dentro de los límites en que se da*"[5]. Husserl pretende lo esencial de las cosas y asegura que, en sus diversos pasos, la reducción (*epokhé*) es *el* método de una filosofía estricta, en cuya virtud se ponen entre paréntesis: (1) todos los prejuicios y teorías de la conciencia subjetiva; (2) lo accidental y variable de los objetos dados a la conciencia; (3) la ingenua creencia en la independencia real de estos objetos respecto de la conciencia; y (4) esta conciencia en lo que tiene de fáctica, empírica y contingente[6]. Mas, como se ha hecho notar, Husserl ejecuta este programa intelectual de manera claramente idealista, bajo el supuesto del primado de la conciencia constituyente, de un yo puro: "las unidades de sentido presuponen [...] una *conciencia que dé sentido*, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido"[7]. Es el idealismo trascendental de Husserl. Sea de ello lo que fuere, Husserl –sobre todo en la *Crisis*– restaura ese mundo de la vida (*Lebenswelt*) olvidado por el objetivismo de las ciencias y reivindica la responsabilidad del intelectual por el destino de la humanidad:

> la filosofía, la ciencia, no sería, pues, sino *el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural –'innata'– a la humanidad en cuanto tal* [...] Aquí radica nuestra propia indigencia, la de nosotros, que no somos filósofos–literatos, sino que, educados por los genuinos filósofos de la gran tradición, vivimos de la verdad y solo viviendo así estamos y queremos estar en nuestra verdad propia [...] No podemos renunciar a la fe en la posibilidad de la filosofía como tarea, esto es, a la posibilidad de un conocimiento universal. A esta tarea nos sentimos, en cuanto filósofos serios, llamados. Y, sin embargo, ¿cómo mantener viva esta fe y aferrarse a ella, una fe que solo tiene sentido en relación

---

5 Husserl (1997: 58).

6 Sobre la reducción, vid. *Ideas I*, *Filosofía primera II* y *Crisis* §§ 35–73.

7 Husserl (1997: 129). Pareja reflexión hace Husserl en otro lugar: "¿Cómo se 'haría' ese sentido ["el sentido ontológico de 'objetos' existentes en sí, frente a la índole contingente de los actos y de los sujetos"], cómo surgiría en nosotros mismos y de dónde podríamos tenerlo, si no de nuestra propia operación constituyente de sentido? Lo que tiene sentido para nosotros, ¿puede recibirlo, en último término, de alguna otra parte que de nosotros mismos? Esta pregunta, una vez referida a una especie de objetos, se generaliza en seguida: todas y cada una de las objetividades, con todo el sentido con que tienen validez para nosotros, ¿no están cobrando o han cobrado validez en nosotros mismos, con el sentido que nosotros mismos hemos alcanzado?" (1962: 274).

> con el único fin que a todos nos une, la filosofía? [...] Somos, pues –¿cómo podríamos ignorarlo?–, en nuestro filosofar, *funcionarios de la humanidad*[8].

Los discípulos de Husserl, si utilizamos un criterio amplio de identificación, llegan hasta nuestros días. Sobre todo si pensamos, como Ricoeur, que la fenomenología es "*la suma de la obra husserliana y de las herejías nacidas de Husserl*"[9]. Son fenomenólogos, pues, A. Reinach, E. Stein, R. Ingarden, T. Celms, E. Fink, L. Landgrebe, M. Scheler, N. Hartmann, K. Jaspers, M. Heidegger, H–G. Gadamer, A. Schütz, K. Held, J. P. Sartre, M. Merleau–Ponty, E. Lévinas, P. Ricoeur, J. Derrida, J. F. Lyotard, M. Henry, J.L. Marion, J. Ortega y Gasset, X. Zubiri, J. Patoçka, etc. Es sabido que la fenomenología ha hecho escuela en varias disciplinas científicas: sociología (Gurwitsch, Schütz, Berger, Luckmann), psiquiatría (Jaspers, Minkowski, Binswanger, Tellenbach), etc.

1.2. Método y programa

Es de destacar la diferencia antes apuntada entre el método fenomenológico y el programa filosófico que, con dicho utillaje, el propio Husserl desarrolló. Pues de la posibilidad de hacer esta distinción –de la legitimidad de las herejías ante la ortodoxia idealista del maestro– penden las virtualidades de la fenomenología. De esto se dieron cuenta los mejores discípulos de Husserl.

Heidegger, por ejemplo, ya decía que *Ser y tiempo* –§ 7– no se adscribe

> a un 'punto de vista' ni a una 'corriente' filosófica, ya que la fenomenología no es ninguna de estas cosas, ni podrá serlo jamás, mientras se comprenda a sí misma. La expresión 'fenomenología' significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de esta [...] El término 'fenomenología' expresa una máxima que puede ser formu-

---

8 Husserl (1991: 16–18).

9 Ricoeur (1993: 9). Para empezar a orientarse en Husserl, además de la obra recién citada de Ricoeur, vid. Thurnher (1996) y García–Baró (1997 y 1998). Para un panorama de la fenomenología y una adecuada selección bibliográfica, vid. Lévinas (1984), Szilasi (1973), Kolakowski (1994), San Martín (1987), Waldenfels (1997) y Huneman (1997).

> lada así: '¡a las cosas mismas!' –frente a todas las construcciones en el aire, a los hallazgos fortuitos, frente a la recepción de conceptos solo aparentemente legitimados, frente a las seudopreguntas que con frecuencia se propagan como 'problemas' a través de generaciones [...] Las siguientes investigaciones solo han sido posibles sobre el fundamento establecido por Edmund Husserl, en cuyas *Investigaciones lógicas* la fenomenología se abrió paso por primera vez [...] Lo esencial en ella no consiste en ser una 'corriente' filosófica real. Por encima de la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad[10].

Zubiri dijo otro tanto en un texto de 1980:

> la fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no solo una teoría del conocimiento [...] La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue para mí la decisiva [...] Pero mi reflexión personal tuvo, dentro de esta inspiración común, una inspiración propia. Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente[11].

También Ricoeur ha reconocido, al recordar su traducción comentada de *Ideas I*, que trató de

> disociar lo que me impresionaba como el núcleo descriptivo de la fenomenología de la interpretación idealista en la que ese núcleo se encontraba envuelto [...] Más allá de la crítica del idealismo husserliano, considero que la fenomenología es el supuesto insuperable de la hermenéutica, en la medida en que para la primera toda cuestión

---

10 Heidegger (1997k: 50–51 y 61).

11 Zubiri (2004a: 13–14).

> sobre un ser cualquiera es una cuestión sobre el sentido de ese ser [...] La hermenéutica invita así a remontarse en la obra de Husserl de las *Ideen* y de las *Meditaciones cartesianas* a las *Investigaciones lógicas*, es decir, a un estado de la fenomenología donde la tesis de la intencionalidad revela una conciencia dirigida fuera de sí misma, vuelta hacia el sentido, antes de ser para sí en la reflexión[12].

A mi modo de ver, esta distinción es sumamente relevante. Permite a la propia fenomenología desplegar sus mejores posibilidades en cuanto filosofía primera y rigurosa, donde el análisis accesible para cualquiera y la búsqueda de unos hechos radicales constituyen el único camino legítimo. La fenomenología así entendida hace de la filosofía un saber libre que se pretende justificado pero nunca plenamente adecuado respecto de aquello que intenta tematizar. Es decir, la filosofía viene a ser logos acerca de un ámbito antepredicativo, último o primario; un ámbito susceptible de ser inteligido y que, al mismo tiempo, opera como un patrón que permite contrastar y corregir dichas intelecciones. La marcha de la razón se desprende así de arbitrariedades, esoterismos y esteticismos y constituye un camino sobrio de radicalización, solitario por su talante meditativo y dialogante para su precisión y mejora.

1.3. Una fenomenología latinoamericana

Pues bien, he aquí uno de los ejercicios fenomenológicos recientes de mayor interés: *Estructuras de la praxis*, de A. González. Fruto, también, de una renuncia al idealismo. En esta obra, que destila sobriedad y rigor, su autor pretende una filosofía crítica respecto de cualquier presupuesto y, por ende, radicalmente justificada. Su "Introducción" es toda una declaración de principios:

> estas páginas pretenden ser unas páginas de filosofía. No es algo tan obvio como se pudiera pensar. Con frecuencia, lo que se presenta como filosofía no es más que la exposición de distintas opiniones filosóficas o, a lo sumo, el recurso a las mismas para dar lugar a nuevas combinaciones eclécticas. Es como si la lechuza de Minerva hubiera decidido no anidar nunca más en algunos recintos universitarios. La discusión filosófica de los problemas parece dejar paso a las 'modas'

---

12 Ricoeur (1997: 24 y 59–60).

> efímeras, que se ofrecen al mercado filosófico con las mismas técnicas comerciales con las que se presentan los artículos de consumo. La adscripción a una determinada escuela filosófica obedece más a la efectividad de la propaganda, a la belleza de los discursos, a inclinaciones del carácter, o a simples casualidades biográficas[13].

Pensando desde América latina, González quiere encontrar un punto de apoyo confiable en medio de la desorientación de la humanidad contemporánea para, así, orientar la praxis en el mundo. Claramente influido por Husserl y Zubiri, aunque tratando de superarlos en radicalidad filosófica, propone que el principio de la filosofía se encuentra en la ejecución misma de la existencia, es decir, en los actos, sean estos de la clase que sean. Los actos son hechos primordiales, y su análisis intrínseco constituye la tarea propia de la filosofía primera. En los actos en cuanto tales hay verdad primera y simple, con independencia de sus presupuestos (sustancia, sujeto, inteligencia, etc.) y de todo aquello que presuntivamente los trascienda (lo que las cosas actualizadas sean real e independientemente de su actualización):

> la verdad primera no es la actualidad de nuestros actos ante una inteligencia, sino el factum radical de los actos mismos [...] La verdad simple de los actos es una verdad extralingüística. Esto significa que tenemos un asidero fuera del lenguaje que nos libra del permanente círculo hermenéutico. Ello no obsta para que todo discurso sobre esa verdad primera tenga que hacerse en un lenguaje. Sin embargo, ya no se trata del lenguaje del presente hablando sobre el lenguaje del pasado, sino del lenguaje hablando sobre una verdad primera que no es lingüística. Por eso, nuestro lenguaje tiene un criterio fuera de sí mismo para ser sometido a un proceso siempre abierto de eliminación de presupuestos. Aunque este proceso no se pueda dar nunca por concluido, ello no significa que no sea un proceso productivo que nos permite progresar en la reflexión filosófica. En lugar de contentarnos con una pura dependencia de la tradición, tenemos una verdad primera que nos sirve para poner esa tradición a prueba[14].

---

13 González (1997: 11).

14 González (1997: 68).

Los actos, añade González, se organizan de múltiples maneras. El análisis de los actos –en y por ellos mismos, sin trascenderlos– registra las siguientes configuraciones funcionales: la acción (sistema de sensaciones, afecciones y voliciones en las cuales se actualizan las cosas en alteridad radical), la actuación (sistema de percepciones, emociones y deseos, o sea, de acciones con sentido intencional) y la actividad (sistema de acciones y actuaciones especificadas por la presencia de actos intelectivos racionales que permiten seleccionar posibilidades). En cada configuración, son analizables diversos caracteres: personal, social, espacio–temporal, verdadero y moral en la acción; intencional, lingüístico, social, verdadero y moral en la actuación; racional, creativo, personal, histórico, verdadero y ético en la actividad, aparte esa particular actividad que es la actividad científica[15]. En suma, la praxis es un sistema complejo e integrado de acciones, actuaciones y actividades, y la filosofía primera, *praxeología trascendental*[16].

La de González, me parece, es una novísima fenomenología, una fenomenología práctica. Y, dejando a salvo su crítica, abre valiosas perspectivas filosóficas y teológicas. Así, por dar algunos ejemplos, la filosofía latinoamericana puede encontrar aquí no solo un modelo de seriedad filosófica sino sobre todo un hito en su propio desarrollo; la praxeología de González supone ir más allá de lo que hasta la fecha se ha recorrido en ella[17]. Y con la teología latinoamericana ocurre otro tanto: la acusación –frecuentemente formulada– de imprecisión en el manejo de la noción de praxis[18] puede aquí ser salvada de manera responsable y contemporánea, como veremos[19].

1.4. Apertura, rigor y responsabilidad

En el fondo, la fenomenología ha sido un estilo reflexivo abierto, recusador de los sistemas, que ha vivido y asumido la crisis del pensamiento moderno y la edificación de buena parte

---

15 González (1997: 81–186). Para la fundamentación de la ética, precedida de una discusión tanto con la tradición como con corrientes contemporáneas, vid. pp. 170–185. Una reciente prolongación de esta propuesta ética es la de Corominas (2000a).

16 González (1997: 187–189). Por lo mismo, la praxeología difiere de la filosofía de la acción de Blondel, de las filosofías marxistas de la praxis y del pragmatismo (pp. 189–190).

17 Sobre este punto, vid. la caracterización de la filosofía latinoamericana que hace Scannone (1993: 93–105).

18 Vid. Noemi (1998: 23–26 y 89–93).

19 El propio González tiene conciencia de las posibilidades teológicas de su filosofía primera: "incluso los problemas propios de la filosofía de la religión y de la teología pueden encontrar en la praxis el ámbito para su planteamiento correcto y su solución adecuada" (1997: 189).

de las filosofías del siglo XX. Más allá de Hegel y del idealismo moderno, es una filosofía atenida a las cosas. De ahí la importancia para ella de separar aguas respecto de cualquiera prolongación idealista. Empero, tan importante como eso –según alcanzo a ver– es el discernimiento de muchas de sus manifestaciones contemporáneas: analíticas, hermenéuticas y deconstrucciones. Con todo el respeto que se merece el lenguaje (mucho se nos ha enseñado a este propósito), la fenomenología es una filosofía que arranca de hechos anteriores al logos, a las tradiciones, a la textualidad[20].

Como quiera que sea, quizá si lo mejor de la fenomenología radique en su deseo de ser ciencia libre, en su honradez intelectual, en su responsabilidad ética, en su talante. En este sentido, Husserl siempre quiso servir intelectualmente a sus contemporáneos y nunca dejó de considerarse un principiante, tanto por la flaqueza de sus fuerzas cuanto por su obstinada búsqueda de lo principial, hecha y rehecha tantas veces como fueren necesarias. Son paradigmáticas las palabras del prólogo a la segunda edición de su obra fundacional: "*las* Investigaciones lógicas *habían sido para mí una obra de emancipación; por tanto, no un fin, sino un principio. Acabada la impresión, reanudé en seguida los estudios*"[21].

Ya lo decía Ortega: la filosofía es el cuento de nunca acabar. Aunque no se trata solo de un cuento.

2. Dos fenomenologías del cristianismo

Quién puede negarlo: las relaciones que guardan entre sí teología y filosofía son difíciles de tratar. Entre otras razones, porque el adecuado planteamiento de dichas relaciones supone una concepción teológica y filosófica ya constituida, concepción de la que el autor de estas líneas carece. Lo que sigue, pues, no tiene más riqueza que la que le dan los textos citados y no posee más hilvanación que su propio carácter de marcha, de búsqueda problemática.

En 1998, el papa Juan Pablo II publicó su encíclica *Fides et ratio*. Con *Aeterni Patris* (de

---

20 Una cuestión que habría que argumentar extensa y cuidadosamente, por cierto.

21 Husserl (1982: 25). "Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*": Husserl (1992: 73). Zubiri, asimismo, acostumbraba repetir estas palabras de Agustín: "busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar".

1879), son las únicas encíclicas íntegramente dedicadas a la filosofía (Nº 57). En *Fides et ratio* se abordan las relaciones entre "...las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad" (Nº 1). Uno de los servicios que la Iglesia presta a la humanidad, dice el papa, es la *"diaconía de la verdad"* (Nº 2). Por un lado, la encíclica destaca la importancia de la filosofía para el quehacer teológico: es la relevancia de la racionalidad, del rigor, de la pregunta por la totalidad, etc. Y, a la vez, enfatiza la necesaria apertura de la inteligencia a la dimensión sapiencial, al misterio, al fundamento, a la Revelación, a las tradiciones religiosas en general y cristianas en particular, etc. (Nº 16–23, 49–63 y 80–85). Desde el punto de vista de la distinción y de la radical unidad de ambas disciplinas (Nº 17), alude a figuras ejemplares: especialmente santo Tomás (Nº 43–44 y 57–61), aunque también san Pablo, san Justino, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, los Padres Capadocios, Dionisio el Areopagita, san Agustín, san Anselmo, san Buenaventura, F. Suárez, J. Newman, J. Maritain, E. Stein, V. Soloviov, V. Losskij, etc. (Nº 24, 36–41 y 74). La encíclica menciona también a la sabiduría hebrea, hindú, china y griega (épica, tragedia y filosofía propiamente tal) (Nº 1). Alerta, por cierto, contra algunas tentaciones que, en conjunto, se caracterizan por desesperar del ser, de la verdad y de las capacidades universales de la razón y por declararse a favor del fenómeno y de una razón timorata: el eclecticismo, el historicismo, el cientificismo, el pragmatismo, el nihilismo, ciertas vertientes posmodernistas (Nº 86–91). Reafirma, en todo caso, que la filosofía es un momento intrínseco de la reflexión teológica: "con sorpresa y pena debo constatar que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía" (Nº 61).

Sin embargo, no dejan de haber cuestiones discutibles en el mismo documento. Hay problemas que quedan relativamente abiertos. El papa afirma una cierta discernibilidad de los dogmas respecto de los instrumentos conceptuales con los cuales fueron formulados. Dice la encíclica:

> con su lenguaje histórico y circunscrito el hombre puede expresar unas verdades que trascienden el fenómeno lingüístico [...] Los enunciados dogmáticos, aun reflejando a veces la cultura del período en que se formulan, presentan una verdad estable y definitiva [...] La historia del pensamiento enseña que a través de la evolución y la variedad de las culturas ciertos conceptos básicos mantienen su valor cognoscitivo universal y, por tanto, la verdad de las proposiciones que los expresan [...] Si el *intellectus fidei* quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la filosofía del ser (Nº 95–97).

Además, pese a que no se 'canoniza' ninguna filosofía en particular (Nº 49 y 59), sí se realizan opciones que dan que pensar. Es lo que ocurre con el privilegio de una muy determinada concepción de la filosofía (como ya se dijo, "del ser": Nº 66) y de la verdad (una objetiva "*adaequatio rei et intellectus*": Nº 82).

Para concentrar la discusión de ambas cuestiones, recordaré brevemente algunas ideas de Zubiri y de González. Se insinúan estas ideas como posibilidades contemporáneas, fenomenológicas si hemos de ser más precisos, para mejor entender la relación de la teología con la filosofía. (La fenomenología, dicho sea de paso, asoma tímidamente en la encíclica citada; así en el Nº 59, cuando menciona el ejemplo de ciertos filósofos católicos que "intentaron conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la metodología fenomenológica"). El juicio reposado de estas interpretaciones fenomenológicas de la fe cristiana excede los límites de este artículo, aunque el autor no oculta sus simpatías por ellas.

2.1. Los dogmas y la historicidad

¿Qué son los dogmas? ¿Acaso no son enunciados históricamente verdaderos? ¿Hay alguna solidaridad entre las formulaciones dogmáticas, por una parte, y el lenguaje conceptual y los presupuestos filosóficos que ellas mismas utilizan, por la otra? ¿En qué radica lo verdaderamente vinculante para la fe eclesial? ¿Cómo ilustrar concretamente todo esto en un dogma?

Zubiri, a este respecto, entrega valiosas sugerencias[22]. Se pregunta por la permanencia de Cristo en el cuerpo eclesial, sobre todo a raíz de la revelación y del dogma. Y, de entrada, hace dos afirmaciones: Cristo está históricamente en la Iglesia y la revelación es formalmente histórica. La revelación es don de Dios como principio de vida para el hombre. En una palabra, es *phanérosis*, manifestación: "de ahí que no se pueda entender jamás la donación de Dios al hombre en función de la revelación, sino que (al revés) hay que entender la revelación de Dios desde la donación que él hace de sí mismo al hombre"[23]. Zubiri recuerda su idea de religación: hay una experiencia manifestativa del poder de lo real al que estamos religados; por la inteligencia descubrimos –en esa religación– la realidad de Dios; y, supuesta la opción de fe en el Dios cristiano, tal manifestación viene a ser revelación. Ob-

---

22 Para lo que viene, se sigue Zubiri (1997: 454–486), que es la transcripción de un curso impartido por el filósofo en 1971.

23 Zubiri (1997: 455).

viamente, "la revelación no es un dictado, sino que es sencillamente una iluminación de la inteligencia, en la forma que sea"[24]. Iluminación para comprender a un nivel distinto lo que ya se ha aprehendido humanamente. La revelación no se dirige tan solo a la inteligencia judicativa, sino que va destinada al hombre por entero para que este la crea: "está dada para que el hombre dé su corazón a aquello que recibe. *Cor dare* es el origen de la palabra *credere*"[25]. Volviendo a las afirmaciones iniciales: la historicidad de la revelación equivale a decir que Cristo "es una verdad históricamente constituida"[26]. De ahí que, con Suárez, Zubiri admita la posibilidad de oscurecimientos parciales de la revelación y cite a san Jerónimo: "gimió el orbe entero y se asombró de descubrirse arriano"[27]. El hombre ha de creer y aceptar la revelación que se le ofrece. La revelación es una oferta para que el poder de Dios se apodere del hombre que la recibe: "la oferta es un transcurso en apoderamiento [...] La historicidad de la revelación no es sino la dialéctica de este apoderamiento"[28].

Esta dialéctica posee diversos estratos, sigue Zubiri. Primero, progreso teológico: la revelación es histórica porque puede ser mejor inteligida. Segundo y más hondo, progreso teologal: la revelación es histórica porque puede ser asimilada de mejor manera en la vida religiosa de individuos, sociedades o épocas. Tercero y aún más hondo, progreso real: la revelación es histórica porque la revelación misma puede quedar más y mejor manifiesta que antes. Aquí, en este tercer estrato, radica lo verdaderamente crucial. La revelación puede progresar y es histórica por razones intrínsecas. Zubiri afirma que "la historia no es otra cosa sino la revelación misma en acto"[29]. Y la revelación es tradición viva: como unidad histórica, la revelación es "una tradición viva en que unos hombres (Cristo el primero de ellos y después los demás) van comunicando a otros, en una experiencia manifestativa de su vida con Cristo, aquello que constituye el contenido de la revelación"[30].

Agrega Zubiri que esta tradición, como concepto teológico, es constituyente, continuante y progrediente. Constituyente como *depositum*: la revelación toma la forma de depósito. Aquí surge la cuestión de la inspiración, cuando se trata de la fijación escrita del depósito:

---

24 Zubiri (1997: 457).

25 Zubiri (1997: 458–459).

26 Zubiri (1997: 459).

27 Zubiri (1997: 459).

28 Zubiri (1997: 460).

29 Zubiri (1997: 463).

30 Zubiri (1997: 463).

1° es una acción recibida, 2° para escribir, y 3° para enseñar pedagógicamente y sin error lo que el autor quiere enseñar, al modo como lo puede enseñar y a los destinatarios a los cuales quiere enseñar. Por eso los libros revelados son tan concretos y circunstanciados y, a la vez, transmiten verdades que pueden decirse, pensarse y enseñarse de otras formas y en otras circunstancias. Tradición continuante como *propositum*: la revelación se reactualiza y toma la forma de algo propuesto al hombre como enseñanza. "Cristo no estuvo solamente en el comienzo de la tradición, sino que está justamente contenido en el fondo de ella, continuándola precisamente como gran *didáskalos*, como gran maestro en el seno del pueblo de Dios"[31]. Tradición progrediente como *suppositum*: la revelación es el supuesto del progreso que vendrá. Zubiri desarrolla esta idea de *suppositum*. La revelación está conclusa (no hay más revelaciones), pero así y todo exige interna y realmente un progreso: "es la exigencia de que lo revelado esté más revelado"[32].

Este progreso, piensa Zubiri, es condición de posibilidad de la revelación misma: es "progreso hacia la identidad", "actualización de la mismidad", porque "el depósito revelado no puede, en ciertos momentos, seguir siendo el mismo más que progresando"[33]. Tradición y Escritura, dice Zubiri, no son dos fuentes sino dos formas de la revelacion. El progreso de la revelación reactualiza la misma revelación de distinas maneras a lo largo de la historia, maneras todas siempre conformes pero nunca plenamente adecuadas a la revelación. De ahí que haya dogmas solo en tanto en cuanto hay revelación que progresa. Para Zubiri, el progreso dogmático no se asimila a una germinación biológica (Newman) ni a un razonamiento silogístico (ciertos teólogos especulativos). El progreso dogmático, primero, radica en una situación humana, que envuelve al hombre por entero, incluida por cierto su dimensión religiosa. Segundo, la revelación se le ofrece al hombre para ser aceptada como sistema de posibilidades. Y tercero, estas posibilidades permiten una nueva comprensión de la revelación: "¿dónde está dicho que otras mentalidades, otras civilizaciones, otros modos de pensar con otra tradición religiosa distinta no puedan ser los órganos a los cuales se dirija el depósito revelado para tener una comprensión mucho más rica y, desde luego, progresiva, respecto de lo que tenemos nosotros?"[34]. Dentro de las nuevas posibilidades de comprensión de la revelación, unas son acertadas y se cumplen en el depósito, otras no. Pero tomado el cuerpo eclesial entero, tiene de todos modos una *infallibilitas credendi*.

---

31 Zubiri (1997: 467).

32 Zubiri (1997: 469).

33 Zubiri (1997: 470).

34 Zubiri (1997: 476).

Zubiri enuncia algunos criterios morales para discernir si una posibilidad comprensiva constituye o no verdadero progreso: mismidad (testimoniar lo mismo), permanencia o genuinidad (lo que es creído en todas partes, siempre y por todos) y conspiración (aspiración común, "la fecundidad misma de la revelación de Cristo en el Espíritu de la Verdad"[35]). De todos modos, hay que averiguar si una posibilidad que satisface los tres criterios se cumple o no en el depósito de la revelación. El cumplimiento de una posibilidad es un suceso y su verdad es intrínsecamente histórica. Zubiri, por esto, prefiere hablar de historia del dogma: "los dogmas son lo revelado ya, pero más revelado por el apoderamiento intelectivo del hombre por la verdad real ya revelada"[36]. Los dogmas no están ni virtual ni implícitamente en el depósito; son posibilidades cuyo fundamento es la misma revelación: "los dogmas están en el depósito revelado en tanto que la revelación está fundando sus propias posibilidades de ser más y mejor revelada"[37]. Mas, fundados en la revelación, los dogmas lo están indiscernidamente: "aquello en que no están como acto es en la actualidad histórica"[38].

Pero, en todo caso, al igual que los sacramentos, los dogmas acontecen en el cuerpo eclesial y, por ende, son acciones de Cristo: "una definición dogmática no es una acción en que la

---

35 Zubiri (1997: 478).

36 Zubiri (1997: 478). Antes de hablar de historia del dogma, Zubiri hablaba de su evolución, como se ve en un texto de 1967 (1997: 487–613), cuyo análisis escapa a los objetivos de estas páginas. Allí dice: "a las realidades manifiestas en la revelación se las puede llamar dogmas [...] Es decir, dogmas son las fórmulas verdaderas que enuncian la realidad manifiesta [...] Los artículos y las fórmulas dogmáticas son verdaderos, pero no hacen sino enunciar con estricta verdad la verdad revelada, fundados en esta y sin jamás agotarla" (1997: 492). De más está advertir el parentesco de estas ideas de Zubiri con buena parte de la teología dogmática contemporánea. Por todos, vid. Werbick (1996: 83–85): "el dogma hay que entenderlo como un 'enunciado dentro del misterio' (K. Rahner [...]), aunque infinitamente superado por la autoafirmación de ese misterio en el *Logos* de Dios, Jesucristo. El 'siempre más' de lo que se pretende todavía puede palparse en la riqueza relacional de las metáforas previas al dogma, que por eso mismo no pueden considerarse sustituidas con la formulación del dogma. Finalmente, el dogma ha de entenderse como una formulación contingente e histórica, que en el supuesto de otras circunstancias mentales históricas perfectamente habría podido sonar de forma distinta. Ha de entenderse como una 'regulación comunitaria y terminológica, de *lenguaje*, que de un lado puede ser obligativa y ha de ser tenida, por otro lado, en cuenta en la interpretación de las aclaraciones eclesiásticas, sin que sea lícito confundirla con la cosa misma o, lo que es igual, con un enunciado posible solo desde ella' (K. Rahner [...]) [...] Que los dogmas son *irreformabiles* (irreformables) (DS 3074; Dz 1839) significa que no se puede 'retroceder' más allá de los mismos, pero no desautoriza la afirmación de que el Espíritu Santo conduzca a una mayor profundización incluso de las verdades de fe formuladas, y la formulación del dogma se presenta como una estación intermedia en el camino del hallazgo teológico y eclesial de la verdad."

37 Zubiri (1997: 479).

38 Zubiri (1997: 479–480).

Iglesia define la revelación, sino que es pura y simplemente Cristo definiéndose a sí mismo [...] a lo largo de las circunstancias históricas"[39]. A los dogmas se llega –dice Zubiri– gracias al Espíritu Santo presente en la Iglesia. Toda ella goza de la *infallibilitas credendi* y, fundada en esta, algunos miembros de la Iglesia poseen *infallibilitas docendi*. Ambas constituyen la *infallibilitas corporis Christi*, en virtud de la cual la Iglesia, más que no errar, está interiormente iluminada para ir definiendo progresivamente el depósito. La infalibilidad arranca de la historicidad: "es el órgano de la identidad histórica de la revelación"[40]. Por esto es por lo que es posible el progreso. La revelación, por ser intrínseca y formalmente histórica, no puede no progresar: "la historia de los dogmas no es sino la experiencia teologal e histórica de la revelación que tiene Cristo y, con él, su Iglesia"[41].

En la modernidad, el cristianismo se ha ido enfrentando con la razón científica, con la razón filosófica y, en lo que aquí interesa, con la razón histórica. Ante esta, el cristianismo ha creído su deber justificar cada dogma en y por sí mismo. Zubiri piensa distinto:

> hay que tomar la historia de los dogmas en la totalidad de la constitución del *sôma tês aletheías*, del cuerpo de la verdad [...] Es el enfrentamiento del Cristianismo con la historia teologal entera como un todo[42].

La revelación solo acontece históricamente en el cuerpo eclesial. Tanto en la creación como en las esencias abiertas (los seres humanos) y en Cristo, Dios no solo está en la historia, "sino que además está históricamente en ella"[43]. Empero, previene Zubiri, para el cristianismo la historicidad no es lo más radical, puesto que ella misma es un 'dar de sí' por parte de Dios, un dar de sí 'deiformante' de cada hombre[44].

---

39 Zubiri (1997: 480–481).

40 Zubiri (1997: 482).

41 Zubiri (1997: 483).

42 Zubiri (1997: 484–485).

43 Zubiri (1997: 485).

44 Para entender mejor la idea de deiformación, auténtica clave de bóveda del pensamiento teologal de Zubiri en su madurez, cf. Zubiri (2004b–c y 1997 *passim*). Para una visión sintética de las ideas teologales de Zubiri, vid. Solari (2001b).

2.2. Una nueva conceptuación del misterio eucarístico

Zubiri concreta estas reflexiones con una consideración especial de la eucaristía[45]. Sorprende la radical libertad filosófica con que conceptúa el dogma eucarístico:

> la eucaristía es la forma suprema de la vida de Cristo en cada uno de nosotros. Es un misterio. A fuer de tal, es algo que no se puede 'explicar'. Pero, sin embargo, es algo que se puede 'tratar' conceptualmente para precisar cuál es el punto radical en que se halla lo misterioso del misterio. Esto es la teología. Por tanto, una cosa es el misterio y la fe en él, otra la conceptualización teológica: es evidente que para creer en la eucaristía no se precisan conceptos teológicos [...] En este estudio me limitaré a la conceptualización propiamente metafísica. Y en esta conceptualización las teologías difieren según sea el elenco de conceptos metafísicos a que apelen. Aquí seguiré una vía metafísica bastante simple, y atenida a los nudos datos de la fe [...] No pretendo decir cosas nuevas sobre la eucaristía, sino que intento conceptuar a mi modo las ya sabidas [...] Es muy posible que tal conceptuación parezca a muchos insuficiente. Pero insuficiente ¿para qué? Ciertamente para el misterio; pero esta insuficiencia es esencialmente inherente a toda conceptuación teológica del misterio. Insuficiente ¿metafísicamente? Todo depende de la idea que se tenga de la metafísica[46].

De este modo, Zubiri reinterpreta metafísicamente la eucaristía. Y lo hace a la zaga de sus categorías, sobre todo las de sustantividad, condición, cosa sentido, actualidad, comunión y corporeidad, en virtud de las cuales rechaza –sobre todo por razones filosóficas– la tradicional teoría de la 'transsubstanciación'[47]. En esta larga cita pueden apreciarse los momentos culminantes de la reflexión eucarística de Zubiri:

---

45 "Reflexiones teológicas sobre la eucaristía", discurso de 1980, publicado en 1981 e incorporado en Zubiri (1997: 397–421). En este texto verdaderamente admirable pueden percibirse las nuevas tendencias de la teología sacramental; por todos, vid. Nocke (1996c: 924–926): "la teología actual busca nuevas categorías explicativas [de la eucaristía], por cuanto el lenguaje y los supuestos mentales han cambiado a su vez" (p. 925).

46 Zubiri (1997: 397–398).

47 Además de la síntesis que se hace de dichas categorías en el texto sobre la eucaristía, no queda más remedio que acudir a los textos maduros de Zubiri (vid. 1972, 1980, 1982 y 1983).

en la consagración, al pan consagrado, en cuanto realidad físico–química, no le sucede nada, sino que pierde su anterior sustantividad alimenticia. Esta sustantividad de material que era se ha convertido, por la mera presencia real de Cristo, en espiritual, en la sustantividad divina de Cristo. La presencia real de Cristo ha cambiado la condición del pan. Por consiguiente, la conversión del pan consagrado no es *transsubstanciación*, sino *transsubstantivación* [...] La metafísica clásica ha pensado que la presencia real es una consecuencia de la conversión. Como no puede haber accidente sin sustancia, la conversión sustancial determinaría la presencia de la sustancia de Cristo en el pan. Entiéndase esta conversión como conversión formal (santo Tomás) o como conversión equivalente (Suárez), siempre será que el fundamento de la presencia real es la conversión. Modestamente, pienso de otra manera. Creo que la conversión es la consecuencia de la presencia real del cuerpo de Cristo en el pan–alimento. La presencia real es el fundamento de la conversión. Solo porque Cristo está presente en el pan, este pan, como sustantividad de alimento, ha perdido sustantividad material y ha adquirido sustantividad de alimento espiritual. Por la presencia real de Cristo el pan se convierte *ratione alimenti*. La conversión afecta formalmente a la condición del pan [...] Que Cristo 'tome' el pan significa, pues, que Cristo hace de la actualidad del pan principio de su propia actualidad. En su virtud, la presencia real de Cristo en el pan, es decir, esta actualidad común, es lo que constituye, a mi modo de ver, lo que se ha llamado *presencia sacramental*. La actualidad del pan en cuanto pan 'significa', en efecto, la actualidad de Cristo en el pan como alimento [...] El principio de actualidad humana es lo que constituye la corporeidad. Cuerpo es formalmente principio de actualidad. De aquí resulta que en la comunión personal de los partícipes del ágape con Cristo, Cristo es actual en cada uno de ellos por principio de actualidad formal de Cristo, es decir, por el cuerpo de Cristo. Los partícipes del ágape, al adquirir una actualidad con Cristo, forman, por tanto, cuerpo con él, y en su virtud su comunión personal con Cristo es precisa y formalmente incorporación al cuerpo de Cristo. Y como todos forman un mismo cuerpo con Cristo resulta, como nos dice san Pablo, que todos somos con–corpóreos en Cristo. La idea del cuerpo de Cristo, de incor-

> poración a Cristo y de concorporeidad está expresada en san Pablo. La esencia formal de la eucaristía es comunión personal, y la esencia de la comunión personal es incorporación al cuerpo de Cristo. Y como cuerpo es la actualidad del 'yo mismo' en la realidad, resulta que esta incorporación consiste en que cada partícipe del ágape es 'yo mismo', siendo yo en y por el Yo de Cristo. Todo cristiano es otro Cristo[48].

En suma, finaliza Zubiri, "la vida de Cristo en nosotros es una vida que emerge de Cristo (alimento) por transsubstantivación, en forma de actualidad corpórea que consiste formalmente en la incorporación a Cristo"[49].

En Zubiri se aprecia una clara conciencia de la inadecuación del lenguaje teológico y, en general, religioso respecto de lo que quiere decir. De ahí la posibilidad y la necesidad de depurar y justificar permanentemente este lenguaje –típico prurito fenomenológico–, sabiendo que en dicha tarea tal lenguaje nunca dirá perfectamente lo que quiere decir: "el hombre no acaba nunca de saber bien todo lo que cree"[50]. Y esto vale especialmente de los enunciados dogmáticos. No está dicho en ninguna parte, por ejemplo, que la teoría tomista de la transsubstanciación (y la aristotélica de la sustancia) sea la mejor manera de conceptuar el misterio eucarístico. No se trata, pues, de discutir la importancia que los conceptos, argumentos y autores filosóficos poseen para el quehacer teológico. Todo lo contrario. Se trata de hacer más lúcido el recurso de la teología a la filosofía, en el entendido de que la teología busca la inteligencia de la fe y de que para dicha inteligencia la filosofía es relevante. A esto nos aplicamos a continuación, para finalizar.

2.3. ¿Qué filosofía?

Las ideas dogmáticas y eucarísticas de Zubiri plantean inevitablemente algunas preguntas: ¿en qué clase de filosofía y sobre qué tipo de verdad puede radicarse la teología? ¿Tan solo en la 'filosofía del ser' y la 'verdad objetiva' de santo Tomás y la neoescolástica? ¿No caben otras posibilidades? Por cierto, no es esta ocasión ni para una consideración histórica ni para un tratamiento sistemático de un asunto de tanta envergadura. Por el momento, me

---

48 Zubiri (1997: 406–407, 416 y 420).

49 Zubiri (1997: 421).

50 Zubiri (1997: 586).

conformo con unas pocas observaciones y con la consideración de algunas ideas recientes[51].

Históricamente, teología y filosofía han vivido relaciones algo traumáticas. Normalmente de dominio y control de la una sobre la otra e incluso, en el extremo, de aniquilación de la contraria. El escándalo frente a la modernidad ha dificultado particularmente el diálogo de la teología con la filosofía y, tal vez, ha sido la causa de la identificación de la filosofía teológicamente utilizable con la neoescolástica. Sin negar toda la riqueza de esta tradición y, muy en especial, del pensar de Tomás de Aquino, se advierte con frecuencia en algunos intelectuales católicos una falta de consideración por la filosofía moderna y contemporánea. Uno se pregunta si el aprecio por la *philosophia perennis* no oculta, en ocasiones, un desconocimiento de Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Frege, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Merleau–Ponty, Gadamer, Lévinas, Ricoeur y un largo etc.

Resulta interesante, en este sentido, conocer las ideas de González. En un primer momento, considera "como un hecho normal y legítimo el que el teólogo no recurra explícitamente a la filosofía en su tarea, sino que utilice primariamente –por ejemplo– la mediación de ciencias sociales"[52]. Mas, cuando hace 'crisis' su propia adhesión a la teología de la liberación, afirma que la filosofía es imprescindible para la teología. Dice:

> nuestro análisis de la praxis solamente pretende determinar con rigor cuáles serán los conceptos que legítimamente podrán ser utilizados en nuestra tarea teológica. Si esto no se hace, los conceptos filosóficos aparecerán también, pero de un modo incontrolado [...] Es preferible un recurso explícito a la filosofía, pues ello nos permitirá determinar con el mayor grado posible de conciencia cuál es el instrumental filosófico que vamos a utilizar[53].

---

51 Entre tanto texto, se han considerado a modo de introducción: VV.AA. (1992), Ellacuría (1975 a–b), Noemi (1993) y Silva (2000). Según Ellacuría, "sin una mirada sobre los supuestos últimos, la justificación es siempre insuficiente y, lo que es peor, deja al pensar teológico a merced de quienes lo dominan desde una determinada teoría del quién, del qué y del para qué del conocimiento humano [...] Hay en la teología latinoamericana una serie de planteamientos filosóficos, que es menester sacarlos a la luz y fundamentarlos, para llevar la liberación a las raíces mismas del trabajo intelectual" (1975b: 411). El mismo Noemi ha dicho algo muy importante: "el problema teológico reside en que la filosofía no es un lujo para el teólogo, sino una necesidad que determina la seriedad y la misma posibilidad de su quehacer": (1995: 207).

52 González (1993: 150).

53 González (1999a: 73–74).

Así, sigue González, la filosofía imprescindible para la teología no es una metafísica sobre Dios o el mundo, ni una teología natural o teodicea, sino –ya se adivina– una filosofía primera de la praxis humana, una analítica de los actos y de sus típicas configuraciones funcionales (acciones, actuaciones y actividades), gracias a la cual la teología pueda procurarse un instrumental conceptual que –en la medida de lo posible– sea esclarecido y apto para conceptualizar la revelación cristiana. Para González, como sabemos, esta es una filosofía conciente de sus propios límites:

> ciertamente podría alegarse que la filosofía nunca podrá pretender una autotransparencia perfecta, y que por eso mismo nunca será posible una liberación total de los presupuestos. Sin embargo, la presencia constante de presupuestos no priva de sentido a la eliminación de los mismos en la medida en que carecen de justificación [...] El análisis filosófico de la praxis humana, entendido como proceso nunca concluso de aproximación asintótica, es precisamente lo que rompe el círculo hermenéutico, posibilitando una permanente crítica de nuestros presupuestos. El descubrimiento de presupuestos, lejos de desanimarnos, nos muestra más bien la necesidad de una labor filosófica en la que se legitime lo más exhaustivamente posible el instrumental conceptual que en cada caso vamos a utilizar, por mucho que una legitimación exhaustiva nunca sea posible. Esto es precisamente lo que pretende nuestro recurso a la filosofía en esta obra teológica[54].

Teología y filosofía están profundamente imbricadas, aunque se mantienen distintas y autónomas. Ello se refleja en la tesis general de todo el libro: "es la tesis que sostiene que a partir de un estudio analítico de la praxis humana es posible esbozar una teología fundamental que, heredando algunas de las grandes contribuciones teológicas del siglo XX, puede superar algunas de sus deficiencias, facilitando una comprensión más unitaria y completa de los contenidos fundamentales de la fe cristiana"[55]. Se trata de una interpretación praxeológica de la fe cristiana que no pretende subordinar la teología a la filosofía:

> esas categorías [filosóficas] no sirven como criterios para medir la revelación de Dios. Al contrario: el Dios que se revela transforma radi-

---

54 González (1999a: 74).

55 González (1999a: 18).

> calmente nuestra praxis y les muestra a los pobres una nueva e insospechada dignidad que transforma sus vidas y las de su entorno. Por eso pensamos que toda teología que pretenda servir realmente a los pobres tiene que ser discípula de la palabra revelada de Dios, y no su maestra[56].

Con esta idea de filosofía, González propone una nueva idea de verdad. Si todo se inicia en los actos, la verdad primera y simple es la de los actos, la de la praxis en cuanto tal:

> [...] podemos dudar de todo, menos del acto mismo de dudar. Es posible que no sea verdad aquello que pensemos sobre las cosas, pero lo que tiene un carácter inconcuso es el acto mismo de pensar sobre ellas. Podemos cuestionar todo lo que afirmamos sobre la realidad, pero no podemos dudar del acto mismo de afirmar. La verdad simple no es otra cosa que este carácter inconcuso e ineludible de nuestros actos. La verdad, en este sentido, no es primariamente una propiedad de nuestro lenguaje, sino una propiedad de los actos mismos [...] Toda verdad ulterior de nuestras afirmaciones descansa sobre la verdad simple de nuestros actos [...] Nuestros actos, a pesar de nuestro constante fluir, tienen la firmeza, la solidez y la seguridad de aquello que resiste todo cuestionamiento escéptico [...] Y esto significa que, precisamente en el orden de la verdad, los actos poseen la firmeza, la solidez y la seguridad que caracterizan a lo verdadero[57].

De allí arrancan derivadamente otras modalizaciones de la verdad: verdad actual (de las cosas actualizadas en los actos), verdad como adecuación (de los esquemas intencionales respecto de las cosas actualizadas en los actos) y verdad como realización (desvelamiento

---

56 González (1999a: 14). Desde aquí, González levanta una excepcional teología fundamental, que incluye un balance teológico del siglo XX (1999a: 21–70), analiza la praxis (1999a: 71–111), introduce la categoría de 'esquema de la ley' (1999a: 112–173), estudia la religión de Israel (1999a: 174–249), presenta la praxis humana ante Cristo como algo que culmina con la justificación por la fe (1999: 250–406) y, en fin, concluye con la verdad de la revelación cristiana (1999a: 407–448). Siempre bajo la convición de que *"Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo"* (2 Co 5,19). Para una recensión de esta obra, vid. Corominas (2000b).

57 González (1999a: 101–102).

de, cumplimiento en, encuentro con la realidad independientemente de los actos)[58].

Pues bien: con esta idea filosófica de la verdad, González reinterpreta la verdad de la revelación cristiana. En primer lugar,

> la fe cristiana, en cuanto participación en la fe de Cristo, tiene la verdad simple de un acto de entrega infalible. Es la infalibilidad de la entrega de Cristo, en quien ha acontecido (*egéneto*) la verdad misma de la revelación (Jn 1,17) [...] De ahí que Cristo sea la verdad por antonomasia (Jn 14,6), sobre la que se fundan todos los demás modos de verdad propios de la revelación cristiana.

En segundo lugar,

> la verdad de la revelación cristiana no es solamente la verdad de una entrega. Es también la verdad de una persona en la que podemos depositar nuestra confianza. Este segundo modo de verdad ya no es la verdad simple de su entrega, sino la verdad actual de alguien que pudo ser oído, contemplado y palpado por los discípulos (1 Jn 1,1). En la historia de la praxis humana se hizo presente la verdad misma de Cristo. Esa verdad pudo ser actualizada en la praxis de sus contemporáneos. Por eso mismo, Cristo es la verdad actual de Dios en nuestra historia.

En tercer término,

> en el Evangelio nos encontramos con la verdad de unas afirmaciones relativas a nuestra liberación del esquema de la ley. Y es que las afirmaciones propias de la fe cristiana (*fides quae*) pretenden ser adecuadas a aquello que ha sucedido en la praxis de los cristianos: la liberación del pecado fundamental de la humanidad. La verdad de la palabra del Evangelio es la *verdad como adecuación* de unas proposiciones al hecho de nuestra liberación. Esta liberación ha tenido lugar mediante la muerte y resurrección de Jesucristo, con quien Dios se había identificado.

---

58 González (1999a: 101–110).

En fin,

> la verdad de la fe cristiana pende en último término de la verdad última de la realidad del Dios único que se ha identificado con Jesucristo. La verdad de ese Dios no tiene [...] evidencia empírica en nuestra praxis, pero se verifica indirectamente en nuestra liberación del esquema de la ley [...] Liberándonos del esquema de la ley, Dios ha hecho caer la máscara que le impone el pecado fundamental de la humanidad. Los ídolos han sido derribados, y en Cristo se ha revelado Dios a sí mismo como amor tripersonal. Esta es la verdad última de Dios, revelada en Cristo. Es *la verdad como realización*, en el totalmente otro, de aquello que nos anuncia el Evangelio de nuestra liberación[59].

Pero terminemos ya. Este es un asunto difícil, decía antes. Mas, no ha sido un esfuerzo inútil. Quedan algunas cosas. Parece difícil entender contemporáneamente la fe cristiana sin el recurso a la historicidad y, más en general, a tradiciones filosóficas que trascienden con mucho los moldes neoescolásticos y que indudablemente enriquecen la intelección de nuestra fe. Lo que sucede con Zubiri y González de seguro puede ampliarse a otros autores. La única *conditio sine qua non* que debe satisfacer una filosofía para ser teológicamente aprovechable es esta: que sea auténtica filosofía, saber que busca con rigor a través de preguntas radicales. Es justamente el caso de la fenomenología. Por eso, si es verdad que hay que lamentar la falta de formación filosófica de muchos teólogos, también lo es que hay que apenarse por la estrechez filosófica de otros cuantos. Si de santo Tomás se habla, no está de más recordar que el Aquinate fue un pensador audaz y atrevido para sus contemporáneos (entre otras razones por su asimilación de Aristóteles, que entonces gozaba de mala fama en la cristiandad). Todo lo contrario de tantos tomismos y escolasticismos antiguos y modernos. De hecho, poco después de su muerte, Tomás llegó a ser censurado por algunos obispos, como el de París, Étienne Tempier. Mas, como dijo Maritain, "Esteban Tempier no era la Iglesia"[60]. Los obispos se equivocan, los papas pueden ser herejes. Y la filosofía ha padecido el clericalismo, no solo el de derechas sino también el de izquierdas: en un caso, la filosofía se adscribe sin suficiente discernimiento a una escuela, se vuelve dogmática y así pierde su carácter más propio; en el otro caso, se la concibe como un lujo

---

59 González (1999a: 445–447).

60 Maritain (1942: 115).

burgués o racionalista, en todo caso conservador y en suma prescindible para la experiencia creyente.

Se habla muy fácilmente de 'filosofía cristiana', sin parar mientes en que lo cristiano ha ofuscado no pocas veces lo filosófico. La 'filosofía cristiana', ¿ha sido filosofía? ¿No será mucho más urgente comenzar por una liberación de la propia filosofía? ¿Una tal liberación no enriquecería a la misma teología? Son cuestiones que suscita la lectura de los textos de Zubiri y de González. Como para repetir que la filosofía no es mero cuento sino investigación, *in–vestigare*, vía, marcha, búsqueda de vestigios.

2
Presentación de *Estructuras de la praxis*, de Antonio González[1]

Pienso que los dos últimos libros de Antonio González –*Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera* y la *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*– son obras realmente excepcionales. Y, a una con ello, creo que pueden dar mucho que pensar a la filosofía y a la teología que se cultivan en América latina. Pues bien: estas líneas intentan contar, muy brevemente, en qué sentido he batallado con el primero de estos libros, aquel que se refiere a los actos y a sus distintos tipos de estructuración. Los que vienen, entonces, son unos apretados comentarios de lector que no pretenden otra cosa que mostrar algunos aspectos de esta obra.

1. Se trata, para empezar, de un texto admirablemente claro. *Estructuras de la praxis* es una obra que busca *precisión* –casi con un apetito desordenado. Simétricamente, el autor parece detestar la retórica: para él, la ampulosidad y la ambigüedad son defectos filosóficos. El libro es un tratado, no un ensayo. De ahí que el estilo en el cual está escrito sea conciso, pulcro, parejo, ascético incluso. ¿Qué se esconde tras esta escritura seca, ordenada?

Yo diría que hay aquí toda una tesis acerca de la filosofía actual. La tesis según la cual una parte importante de la filosofía de estos tiempos es deliberadamente *oscura*. Sobre esto habría mucho que decir. Recuérdese solo el *affaire* Sokal, incluyendo *Imposturas intelectuales* y toda la tinta que ha corrido. A propósito de esta polémica, Pablo Oyarzún ha comentado: "uno sabe que en el campo intelectual hay un porcentaje altísimo de imposturas; siempre existe la posibilidad de cubrir retóricamente ciertas lagunas que no pueden ser llenadas con argumentos"[2]. A esta misma arrogancia se ha referido Karl Popper en sus

---

1 Inédito (2001).

2 *El Mercurio* (31/10/99).

escritos. Habla de los 'filósofos minuciosos' (el nombre se debe a Berkeley), arrogantes, crípticos, que reemplazan las preguntas importantes por interrogantes de mínima envergadura. Dice Popper:

> cierto es que la crítica es la savia de la filosofía, pero hemos de evitar el empeño en partir un pelo. Me parece fatal la crítica minuciosa de aspectos minúsculos sin comprender los grandes problemas de la cosmología, del conocimiento humano, de la ética y la filosofía política, y sin un intento serio y entregado por resolverlos [...] Abunda la escolástica, en el peor sentido del término; todas las grandes ideas están enterradas en un mar de palabras. Al mismo tiempo, los editores de muchas publicaciones parecen aceptar una cierta arrogancia y falta de consideración –cosas antes raras en la literatura filosófica– como prueba de pensamiento osado y original[3].

La filosofía primera de González puede entenderse como un llamado al rigor y a la responsabilidad. Partamos por el *rigor*. En la vida intelectual hay que tomarse la molestia, argumentar con precisión. No evadir el esfuerzo del concepto, que decía Hegel. Para hacer filosofía, hay que llevar a concepto las experiencias, las intuiciones y las ocurrencias. Estoy lejos del conceptismo occidental (del logocentrismo, como se dice hoy día), pero sin conceptos no sé cómo podría haber reflexión o crítica. De esto mismo hablaba Nietzsche: es preciso aprender a ver, aprender a pensar y aprender a hablar y escribir. Husserl, por su parte, luchaba por una filosofía que sea una ciencia estricta y rigurosa. Para qué decir Zubiri: después de discutir con el positivismo lógico, presunto modelo de exactitud, lanzaba esta frase: "ciertamente, creo que hoy la filosofía está necesitada, tal vez más que nunca, de precisión conceptual y de rigor formal". Y, además de rigor, *responsabilidad*. Marchar racionalmente, paso a paso, justificando cada afirmación. Intentando decir las cosas con la mayor claridad que sea posible, según el asunto de que se trate. No hay que confundir la claridad con la facilidad. Son cosas perfectamente distintas. Un asunto enormemente complejo, técnico, difícil puede ser tratado de manera pública y comunicable. Se debe exigir la mayor transparencia posible para la reflexión y, consiguientemente, para la comunicación de eso que se ha pensado. En este sentido,

---

3 Popper (1994b: 239).

> lo que no se dice claramente, tampoco se piensa con claridad. Y lo que no se piensa claramente –hay que afirmarlo con energía– tampoco es pensado de verdad[4].

Digo esto sin perder de vista que es imposible evitar por completo los errores. Vale la pena luchar para que no se produzcan errores, pero sabemos que ellos nunca nos abandonarán. Siendo así, lo peor que puede hacer un filósofo es ocultar, encubrir los errores; lo mejor, en cambio, es bregar por descubrirlos y, de este modo, aprender de ellos. De ahí la importancia, en filosofía, de la crítica y de la autocrítica, que es todo lo contrario de la afectación y de la arbitrariedad. Es justo y necesario hacerse cargo de lo que se está pensando y de la comunicación de lo que se ha pensado. Por fin, tanto por lo que respecta al rigor como por lo que toca a la responsabilidad, sin olvidarnos del *humor* y la *ironía*, pienso que la *filosofía analítica* puede ser vista como una tradición ejemplar, de la que no es poco lo que podemos aprender.

Por esto mismo, el de la *verdad* es un problema que aborda frontalmente González. No es el momento para exponer siquiera su idea de la verdad. Baste con decir que González conoce y asume reflexivamente la filosofía moderna (sobre todo el empirismo de Hume y el criticismo kantiano) y las poderosas oleadas de la sospecha (particularmente Feuerbach, Marx y Nietzsche) y que, sin embargo, sigue pretendiendo que la filosofía es una actividad que aspira constitutivamente a *lo verdadero de las cosas*. ¿Tiene sentido una pretensión semejante a estas alturas de la historia? Tengo la impresión que sí, tal como el autor de este libro; la verdad no es una pieza arqueológica. Heidegger lo decía enérgicamente a propósito de toda investigación científica:

> el estar a la espera de ese descubrimiento [de lo que está ahí] se funda existentivamente en una resolución del Dasein por medio de la cual este se proyecta hacia el poder–ser en 'la verdad'. Este proyecto solo es posible porque el estar–en–la–verdad constituye una determinación de la existencia del Dasein. El origen de la ciencia a partir de la existencia propia no puede ser investigado aquí más a fondo[5].

Este trozo es sumamente decidor. Podemos distinguir –sin separar ni confundir– 1º que el

---

4 Rivera (1999: 8).

5 Heidegger (1997k: 379, § 69 b).

Dasein está en la verdad, es verdadero *porque* es descubridor, 2º que a través de la resolución, de la llamada silenciosa de la conciencia, el Dasein puede apropiarse una actitud teorética caracterizada por un enderezamiento radical de la existencia hacia la búsqueda temática de la verdad, y 3º que la ciencia que se funda en dicha actitud teorética tiene por ende su raíz en una vida propia o auténtica, pues la dedicación intelectual es una entrega al más propio poder–ser sí mismo: es, en una palabra, la ligazón de la *theoría* con el *êthos*. Zubiri también afirmaba otro tanto, cuando distinguía fundamentalmente dos tipos de voluntad de verdad:

> [...] la verdad real que nos lanza a idear abre *eo ipso* el ámbito de dos posibilidades. Una, la de reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon mismo de la realidad; en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad. Otra, es la posibilidad inversa, la de dirigirse a la realidad misma, y tomar las ideas como órganos que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia. Guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de la verdad real. El hombre tiene que optar entre estas dos posibilidades [...] Si opta por la primera, tenemos la voluntad de verdad de ideas. Si opta por la segunda, tenemos la voluntad de verdad real [...] La verdad hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real. Pero solo posible. El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de cosas. Por eso es urgente reclamarla enérgicamente[6].

Popper también veía esto con su característica claridad. Pensaba que la filosofía tiene que examinar críticamente las ideas del sentido común para "alcanzar una concepción más cercana de la verdad y con una influencia menos perniciosa sobre la vida humana"[7]. Así, hoy, el ejemplo es de Popper, "en vez de la importante pregunta de '¿cuál es la verdad sobre este asunto?', [se] plantea otra pregunta, mucho menos importante: '¿cuál es tu interés personal, cuáles son tus motivos ocultos?'"[8].

---

6 Zubiri (1984: 248–249).

7 Popper (1994b: 231).

8 Popper (1994b: 234). Popper, no está demás recordarlo, no es partidario del relativismo sino de lo que llama 'pluralismo crítico'. Para no llevar a confusiones, dice: "el relativismo es la posición según

El libro de González marcha por esta *ruta de transparencia*. Y es que, para él, pensar es entregarse intelectivamente a la verdad, hacer públicas unas razones, apostar por un mundo común, dialogar de manera comprensible. Esta pretensión está en el corazón mismo de la *fenomenología*:

> la ciencia en general no puede prescindir de la publicidad y del reconocimiento de la correspondiente *scientific community*. Puede haber intelecciones significativas para mi vida que sean asunto privado y no comunicable; pero está claro que para estas intelecciones no puedo abrigar la pretensión de que poseen carácter científico. El criterio fundamental de la cientificidad de los conocimientos es el de ser en principio accesibles para todo el que esté dispuesto y sea capaz de entenderlos[9].

Creo que González estaría de acuerdo con estas afirmaciones de Klaus Held[10].

2. Esta actitud conduce a una idea del método filosófico y a una concepción de la materia primordial de la filosofía. Partamos por esto último. El asunto primario del quehacer filosófico es el análisis de un ámbito radicalmente irrebasable y universalmente accesible. Así, apurando las argumentaciones de Descartes, Husserl y Zubiri, González dirá que en un acto de dudar puedo dudar de todo, menos del acto mismo de dudar. Con lo cual, lo irrefutable radica en la duda en cuanto *puro y simple acto*, no en cuanto acto intelectivo, ni como actualidad impresiva de una formalidad de realidad, ni menos aún como manifestación de una sustancia pensante o de una conciencia donante de sentido. Los actos –sean del tipo que sean– presentan una *simple verdad*. Es decir, el principio de la filosofía se encuentra

---

la cual puede afirmarse todo, o prácticamente todo, y por lo tanto nada. Todo es verdad, o bien nada. La verdad es por lo tanto un concepto carente de significado. El pluralismo crítico es la posición, según la cual debe permitirse la competencia de todas las teorías –cuantas más, mejor– *en aras de la búsqueda de la verdad*. Esta competencia consiste en la discusión racional de las teorías y en su examen crítico. La discusión debe ser racional, lo cual significa que debe tener que ver con la verdad de las teorías en concurrencia: será mejor la teoría que, en el curso de la discusión crítica, parece estar más cerca de la verdad; y la teoría mejor es la que sustituye a las teorías inferiores. Por eso, lo que está en juego es la cuestión de la verdad": Popper (1994c: 245). No estoy convencido de todo Popper, por cierto, pero sí reconozco estar encantado con su afán de claridad y de racionalidad dentro de los límites de la modestia y provisionalidad de la razón.

9 Held (1998).

10 González afirma lo mismo que Held (1997: 20, 24, 29, 30, 31, etc.).

en la ejecución misma de la existencia, en los actos, sean estos de la clase que sean: perceptivos, emotivos, volitivos, fantasiosos, teóricos, etc. Los actos son actualizaciones de cosas; en cuanto tales, son *hechos primordiales*, y su *análisis* intrínseco constituiría la tarea propia de la filosofía primera. En los actos en cuanto tales hay verdad primera y simple, con independencia de sus presupuestos (sustancia, sujeto, inteligencia, etc.) y de todo aquello que presuntivamente los trascienda (lo que las cosas actualizadas sean real e independientemente de su actualización):

> la verdad primera no es la actualidad de nuestros actos ante una inteligencia, sino el *factum* radical de los actos mismos [...] La verdad simple de los actos es una verdad extralingüística. Esto significa que tenemos un asidero fuera del lenguaje que nos libra del permanente círculo hermenéutico. Ello no obsta para que todo discurso sobre esa verdad primera tenga que hacerse en un lenguaje. Sin embargo, ya no se trata del lenguaje del presente hablando sobre el lenguaje del pasado, sino del lenguaje hablando sobre una verdad primera que no es lingüística. Por eso, nuestro lenguaje tiene un criterio fuera de sí mismo para ser sometido a un proceso siempre abierto de eliminación de presupuestos. Aunque este proceso no se pueda dar nunca por concluido, ello no significa que no sea un proceso productivo que nos permite progresar en la reflexión filosófica. En lugar de contentarnos con una pura dependencia de la tradición, tenemos una verdad primera que nos sirve para poner esa tradición a prueba[11].

Los actos, añade González, se organizan de múltiples maneras. El análisis de los actos –en y por ellos mismos, sin trascenderlos– registra las siguientes estructuras o configuraciones funcionales: la *acción* (sistema de sensaciones, afecciones y voliciones en las cuales se actualizan las cosas en alteridad radical), la *actuación* (sistema de percepciones, emociones y deseos, o sea, de acciones con sentido intencional) y la *actividad* (sistema de acciones y actuaciones especificadas por la presencia de actos intelectivos racionales que permiten seleccionar posibilidades). En cada configuración son analizables diversos caracteres[12]. En

---

11 González (1997: 68).

12 Personal, social, espacio–temporal, verdadero y moral en la acción; intencional, lingüístico, social, verdadero y moral en la actuación; racional, creativo, personal, histórico, verdadero y ético en la actividad, aparte esa particular actividad que es la actividad científica: González (1997: 81–186).

suma, la praxis es un sistema complejo e integrado de acciones, actuaciones y actividades, y la filosofía primera, *praxeología trascendental*[13].

Desde aquí, podemos volver a la cuestión del método. La metodología de González es típicamente *fenomenológica*: la filosofía es un saber que no acepta *ningún presupuesto que no haya sido previamente justificado*. Por esto es por lo que las proposiciones filosóficas han de ser en principio *accesibles para cualquiera*. Y por esto, también, el punto de partida de la investigación filosófica tiene que radicar en la *revisión crítica de los presupuestos* propios y ajenos, por más que la total ausencia de presupuestos o que su completa justificación sea inalcanzable. En otras palabras, es en el plano de la praxis donde podemos discernir los presupuestos, los prejuicios, las precomprensiones, todo ese precipitado de tradiciones con las que cargamos lingüísticamente. En el fondo, González sostiene una tesis bastante fuerte: el círculo hermenéutico no es tan productivo como Heidegger, Gadamer y otros han asegurado[14]. ¿Qué decir de esta tesis? ¿No es una tesis demasiado moderna? Y aunque no lo fuese, ¿cómo negar que el ideal de una justificación radical de los presupuestos es un presupuesto más? ¿Acaso el análisis filosófico –por primario que sea– no se realiza lingüísticamente? Efectivamente, para González la tesis de la justificación de los presupuestos es también un presupuesto, bastante moderno e imposible de realizar por entero. Y, sin embargo, es imprescindible para hacer filosofía y, a la vez, para tomar ciertas opciones políticas. En este sentido, entender la filosofía primariamente como una hermenéutica envolvería una opción más bien conservadora y políticamente riesgosa:

> la hermenéutica filosófica [...] solamente considera los problemas de interpretación que se dan en una línea histórica determinada, que es la de la cultura occidental dominante [...] En cualquier caso, en una situación mundial como la presente, en la que necesariamente se encuentran culturas enormemente heterogéneas, no solo en Asia, en América o en África, sino también en la misma Europa, parece insuficiente apelar al entendimiento que proviene de una sola tradición. [De ahí que] la disposición a revisar todos los presupuestos propios sin esperar al final de la historia parece ser una condición ineludible para

---

13 González (1997: 187–189). Por lo mismo, la praxeología difiere de la filosofía de la acción de Blondel, de las filosofías marxistas de la praxis y del pragmatismo: González (1997: 189–190).

14 González (1997: 23–31).

el entendimiento racional y pacífico entre tradiciones enormemente diversas entre sí[15].

3. Por fin, la filosofía primera de González acaba con una sumaria *fundamentación praxeológica de la ética*[16]. Para el autor, la ética se origina estructuralmente en las acciones, donde las cosas se actualizan elementalmente como buenas o malas, según causen placer, gusto y atracción o dolor, disgusto y aversión. Pero hay más. Las actuaciones también tienen un específico carácter moral, constituido por esos esquemas intencionales orientadores que son los bienes, los deberes y los valores de cada moral social concreta. Una actuación adecuada a estos esquemas es 'virtuosa', y una inadecuada es 'torpe'. Sin embargo, la praxis humana necesita todavía una justificación ulterior, ya que los bienes y males elementales y los bienes, deberes y valores grupales no responden a todas las preguntas de la razón práctica ni resuelven todos los conflictos entre distintas posibilidades de actividad humana en el mundo. Es justamente aquí donde González desarrolla una 'ética formal de la justicia', basada en el carácter igualitario, interpersonal y universalista de los actos racionales, y que a la vez integra y supera la moral de las acciones y de las actuaciones.

En particular, quiero llamar la atención sobre la aguda crítica de González a una de las éticas 'progresistas' de esta hora, la *ética discursiva* de Apel y Habermas. Para ellos, recordemos, una norma es éticamente aceptable si todos los actual o virtualmente afectados por ella pudiesen aceptarla, exentos por cierto de cualquier coacción. Esto es, la validez moral depende de la afirmación expresa o tácita de los presupuestos envueltos en toda clase de argumentación, a falta de los cuales tal comunicación lingüística se vuelve imposible. Esto es así, sea que tales presupuestos se piensen como condiciones trascendentales constitutivas de una comunidad ideal de comunicación, sea que se trate de condiciones empíricamente presentes en los diversos mundos de vida. Pues bien: en la crítica a este proyecto ético, en la que se advierte la huella de Ignacio Ellacuría[17], González destaca que el adver-

---

15 González (1997: 28).

16 González (1997: 103–107, 140–145 y 170–185, y 1999: 115–127).

17 "[...] La oferta de humanización y de libertad que hacen los países ricos a los países pobres no es universalizable y, consiguientemente, no es humana, ni siquiera para quienes la ofrecen. El agudo planteamiento de Kant podría aplicarse a este problema: 'obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal' (*Crítica de la razón práctica*). Si el comportamiento y el ideal de unos pocos no puede convertirse en comportamiento y en realidad de la mayor parte de la humanidad, no puede decirse que ese comportamiento y ese ideal sean morales, y ni siquiera humanos; cuánto más, si el disfrute de unos

sario de la ética discursiva parece ser solamente el escéptico; es él quien no puede entrar verazmente en un discurso sin presuponer ciertas condiciones mínimas, gracias a las cuales ese discurso se puede llevar a cabo. Empero, el cínico no resulta tocado por esta reflexión, pues no entra verazmente en la comunicación: solo lo hace interesada y propagandísticamente. ¿Cómo negar la presencia de posiciones cínicas en muchos diálogos desarrollados en medio de todas las complejidades históricas? Pero esto no es todo, según González. La ética discursiva, además, estaría montada sobre el nivel de vida y desarrollo de las naciones más industrializadas del planeta, "pues sin ese nivel de vida no tendríamos las condiciones mínimas de posibilidad para resolver democráticamente los problemas humanos"[18]. Mas, tal nivel de desarrollo no es universalizable: su universalización ocasionaría una catástrofe ecológica:

> de ahí [Apel] concluye que los pueblos del Tercer Mundo, en lugar de pretender alcanzar los niveles de vida occidentales, deberían de contentarse con aspirar a una vida suficientemente digna, que no choque con los límites ecológicos del planeta. Ahora bien, ante la imposibilidad de universalizar los niveles de vida occidentales, un kantiano como Apel debería haber pensado que esos niveles de vida son éticamente reprobables. Si no lo hace, no es por mala voluntad, sino por un límite propio de toda ética del discurso. El diálogo generalizado presupone el nivel de vida alcanzado por las sociedades industrializadas [...] Pero Apel mismo reconoce que ese nivel de vida no puede alcanzar a toda la humanidad. Y esto significa que el diálogo contiene presupuestos que no son universalizables. Por eso, las éticas del discurso no pueden

---

pocos se hace a costa de la privación de los más [...] El ideal práctico de la civilización occidental no es universalizable, ni siquiera materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcanzaran el mismo nivel de producción y de consumo, usufructuado hoy por los países llamados ricos, cuya población no alcanza el 25% de la humanidad. Esa universalización no es posible, pero tampoco es deseable. Porque el estilo de vida propuesto en y por la mecánica de su desarrollo no humaniza, plenifica ni hace feliz, como lo demuestra, entre otros índices, el creciente consumo de drogas, constituido en uno de los principales problemas del mundo desarrollado. Ese estilo de vida está movido por el miedo y la inseguridad, por la vaciedad interior, por la necesidad de dominar para no ser dominado, por la urgencia de exhibir lo que se tiene, ya que no se puede comunicar lo que se es. Todo ello supone un grado mínimo de libertad, y apoya esa mínima libertad más en la exterioridad que en la interioridad. Implica asimismo un máximo de insolidaridad con la mayor parte de los seres humanos y de los pueblos del mundo, especialmente con los más necesitados": Ellacuría (1990: 406–407).

18 González (1997: 178).

> poner en entredicho la corrección ética del nivel de vida occidental sin caer en una 'contradicción performativa', consistente en negar las condiciones de posibilidad del propio discurso[19].

Quizá las dificultades de las éticas discursivas se deban, al menos parcialmente, a sus opciones más deliberadas, esas opciones según las cuales se asume el llamado 'giro lingüístico' como una ganancia irrecusable de la filosofía contemporánea. Lo cual envuelve de hecho el privilegio de una perspectiva, la de una intersubjetividad lingüísticamente constituida, por sobre otras más directamente materiales y prácticas, como es el caso de la praxeología de González. Dicho interrogativamente: al asumir unas condiciones transcendentales o universales de posibilidad del lenguaje como el campo fundamental de la teoría ética, ¿no se oscurecen correlativamente las dimensiones corpóreas y biológicas de la ética entendida como estructura de la praxis humana, como actividad racional de justicia, como ámbito de posibilidades individual, social e históricamente constituidas?

4. Con esta ética racional culmina la obra. Hasta aquí estamos ante un filósofo a ratos *moderno* (por empirista y crítico) y a ratos *posmoderno* (en cuanto poshegeliano, sospechoso y cultor de una fenomenología heterodoxa): por las páginas de *Estructuras de la praxis* comparecen Ellacuría, Zubiri, Husserl, Nietzsche, Marx, Kant, Hume y Descartes, entre otros. Empero, a partir de las insuficiencias de una justificación puramente ética de la praxis surge la *Teología de la praxis evangélica*. En efecto, el autor postula que en la praxis humana se actualiza una *alteridad fundamental* y que la interpretación que ofrece la *fe cristiana* de esa alteridad constituye no solo una opción intrínsecamente razonable sino también una vía consistente para la justificación de la praxis humana. Solo esa alteridad total y última es la que justifica plenamente la praxis: es la *superación del 'esquema de la ley'* o la imposibilidad de la autojustificación humana. De ahora en adelante tomará la palabra un creyente que relee (al hilo de la praxis) los contenidos fundamentales del cristianismo y que sostiene una y otra vez la *primacía de la Gracia*. Uno siente la tentación de decir que es la obra de un nuevo Karl Barth. Pero esto ya es otra cosa.

---

19 González (1997: 178).

3
Carta de Edith Stein a Pío XI[1]

Noticias previas

> En el curso de la apertura del Archivo secreto del Vaticano para los haberes diplomáticos de la Nunciatura de Baviera (Munich) y Berlín y del Archivo de la 2ª Sección de la Secretaría de Estado (antes *Affari Ecclesiastici Straordinari*) hasta el final del pontificado de Pío XI (febrero de 1939), se ha tenido acceso el 15 de febrero del 2003 a la carta –tenida por desaparecida– de Edith Stein a Pío XI, de 1933, sobre la creciente persecución de los judíos en Alemania[2].

Esta es la carta que se publica a continuación. De acuerdo a María Amata Neyer OCD[3], E. Stein parece haber adquirido la convicción de la injustificabilidad del nazismo una tarde de Cuaresma de 1933, cuando –por haber extraviado accidentalmente las llaves de su casa– debió aceptar la hospitalidad de un matrimonio conocido, en cuya casa pasó la noche. Conversando con este matrimonio, se enteró de las informaciones que entregaban algunos periódicos norteamericanos acerca de las brutalidades que se estaban cometiendo con judíos. Hasta ese momento, E. Stein solo sabía de oídas, sin mayor precisión, de duras medidas antisemitas. Entonces confiesa haberlo visto todo claro, "*que una vez más Dios había puesto severamente su mano sobre su pueblo, y que el destino de este pueblo también era el mío*" (son expresiones que constan en un texto manuscrito de E. Stein: *"Una contribución a la crónica del Carmelo de Colonia. I. Cómo llegué al Carmelo de Colonia"*). E. Stein tomó la decisión, poco después, "*de viajar a Roma para pedirle al Santo Padre una encí-*

---

1 Publicación original: Solari (2003), con algunas supresiones que no le fueron consultadas al traductor e introductor.

2 Maier (2003: 147).

3 Del Archivo Edith Stein de Colonia, en Maier (2003: 147–149).

clica" respecto de la 'cuestión judía'. Mas, considerando que no tendría posibilidades de conseguir una audiencia privada con el Papa (1933 era un Año Santo y las aglomeraciones humanas inundaban Roma), resolvió enviarle una carta.

Dicha carta, según la M. Neyer, debió ser escrita entre el 8 y el 13 de abril de 1933[4]. De ella dice E. Stein:

> sé que mi carta al Santo Padre fue puesta, lacrada, en sus manos; recibí también, un tiempo después, su bendición para mí y para mis parientes. Nada distinto sucedió. Pero he pensado después, a menudo, si esta carta no se le pasó por la cabeza. Y es que en los años siguientes se cumplió paso a paso lo que entonces pronostiqué para el futuro de los católicos en Alemania.

La carta en un principio se dio por desaparecida, dice la M. Neyer, pero luego –paulatinamente– se fue imponiendo la certeza de que aún existía. Sin embargo, una y otra vez la Secretaría de Estado del Vaticano negó el permiso para su divulgación. Finalmente, como hemos mencionado, desde febrero de este año se tiene acceso público a este importante documento.

Y es que la carta, en efecto, es de interés. Pone en primer plano la dimensión política del cristianismo. E. Stein asegura que el Evangelio de Jesucristo es radicalmente incompatible con determinadas configuraciones y prácticas políticas en las cuales la corporización histórica del mal es especialmente sensible. Dentro de la repulsa evangélica de las diversas formas que asume el misterio de iniquidad en este *eón*, no cabe duda de que el enfrentamiento martirial con los poderes establecidos (cuando ha tenido lugar) constituye uno de

---

4 Este es un dato interesante. No son pocos los que excusaron un temprano entusiasmo con el nacionalsocialismo amparándose en la ambigüedad que habría sido característica de dicho movimiento durante sus primeros años. Heidegger, pocos meses después de la redacción de la carta de E. Stein (exactamente al comienzo del semestre de invierno de 1933–34), llegó a afirmar en un periódico estudiantil de Friburgo: "ni tesis ni ideas han de ser las reglas de vuestro ser. Solo el Führer mismo *es* la realidad alemana actual y venidera y su ley." Tiempo después Heidegger se retractó de estas frases, pero defendió su comportamiento global en aquellos años. No se trata, claro está, de algo extraordinario. En *Conversación en La Catedral*, de M. Vargas Llosa, el encargado de la represión política bajo la dictadura del general Odría, Cayo Bermúdez, le dice a uno de los ministros civiles: "cuando el régimen se termine, el que cargará con los platos rotos seré yo [...] Todo el mundo se me echará encima [...] Como si echándome el barro a mí quedaran limpios."

los capítulos gloriosos de la historia del pueblo de Dios. Esta es la razón, dicho sea de paso, por la cual resulta tan irritante la justificación 'cristiana' –conservadora o progresista– de regímenes opresivos. Cada cristiano tiene que denunciar, tiene que oponerse al abuso del poder en cualquiera de sus variantes y, también, si es el caso, a la colusión eclesiástica con dichos abusos, ya que las iglesias cristianas están medidas por el mismo Evangelio. Es la iglesia de Jesucristo la que está al servicio del reinado de Dios y no al revés: la Misión tiene una iglesia, que no la Iglesia una misión[5]. Este enérgico rechazo de aquellas experiencias radicalmente perversas no lleva a la fe cristiana a identificarse con alguna organización política en particular (partidos, grupos, estados, etc.); ella estimula más bien la pluralidad de posibles puntos de vista en la elaboración y en la toma de las decisiones colectivas. Se habla, por esta razón, de la permanente reserva crítica de la escatología cristiana ante todo proyecto social y de la correspondiente autonomía política de que gozan los creyentes. A esta 'cláusula escatológica' está sometida toda ideología, inclusa la del liberalismo democrático, aunque sin lugar a dudas existan en su favor mejores razones que las que hay respecto de otras teorías del poder público y de la convivencia civil. El creyente y las diversas comunidades cristianas, entonces, no han de entregarse en cuerpo y alma a las organizaciones políticas. No puede discutirse la conveniencia ni la legitimidad de la clásica militancia política, pero ha de salvaguardarse aquí también la libertad evangélica; en este sentido, no hay que esperar mucho de los 'políticos cristianos' sino –mucho más– de los cristianos dedicados profesionalmente a la política que, en cuanto cristianos, mantienen siempre una distancia y una ironía –*sub specie evangelii*– respecto de esta actividad.

Quizá pueda agregarse que, en el fondo, lo que insinúa la mencionada carta no son tanto las consecuencias políticas del cristianismo sino el carácter político de la fe cristiana en y por sí misma. Acabamos de decir que la Buena Noticia de Jesucristo relativiza, ofusca, confunde la búsqueda y el ejercicio del poder político en cualquiera circunstancia. Pero lo hace porque, positivamente, el reinado de Dios constituye y alienta comunidades despojadas de poder que son verdaderas 'sociedades alternativas' en las cuales comienza a verificarse de

---

5 No está de más recordar las dificultades particulares con que se encuentran los creyentes para llevar a cabo estas tareas proféticas: "los cristianos no pueden denunciar un mundo de desigualdades desde iglesias en las que reina la desigualdad. No pueden denunciar un mundo de hipocresías desde iglesias en las que se teme la verdad. No pueden denunciar un mundo de desesperanza desde iglesias en las que reina el temor a la novedad. Tal vez muchos cristianos deban, por bien de unidad, permanecer en sus iglesias, tengan estas una estructura presbiteriana, episcopal, sinodal o absolutista. Sin embargo, tales estructuras tienen enormes dificultades para dar testimonio de Jesucristo en un mundo de desigualdad e injusticia": González (1999b: 106).

hecho la superación de la dominación, de la violencia y de la pobreza. He allí el intrínseco carácter político de la fe cristiana. Pero esto ya es harina de otro costal.

El texto de la carta

¡Santo Padre!

Como una hija del pueblo judío que, por la Gracia de Dios, es hija –desde hace once años– de la Iglesia católica, me atrevo a expresar ante el Padre de la Cristiandad lo que oprime a millones de alemanes.

Desde hace semanas, vemos que en Alemania han ocurrido hechos que afrentan a toda justicia y humanidad –por no hablar de amor al prójimo. Durante años los dirigentes nacionalsocialistas han predicado el odio a los judíos. Después de que ellos consiguieran el poder gubernamental –ahora en sus manos– y armaran a su multitud de adeptos –entre ellos, elementos comprobablemente criminales–, este germen de odio se ha desarrollado. Que han ocurrido disturbios, fue reconocido hace poco incluso por el gobierno. ¿En qué proporciones?: de eso no nos podemos hacer ninguna imagen, porque la opinión pública está amordazada. Pero, para juzgar aquello que me consta a través de referencias personales, no se trata en absoluto de casos aislados y excepcionales. Bajo la presión de voces extranjeras, el gobierno ha pasado a ocupar métodos "benévolos". Ha proferido el eslogan: "a ningún judío le debería ser tocado un solo pelo". Pero el gobierno, mediante su declaración de boicot –quitando a los hombres su existencia económica, su honor cívico y su patria–, conduce a muchos a la desesperación: en las últimas semanas, me constan mediante noticias privadas 5 casos de suicidio por causa de estos hostigamientos. Estoy convencida de que se trata de un fenómeno generalizado que reclamará todavía muchas víctimas. Se puede lamentar que los desdichados no tengan mayor equilibrio interior para sobrellevar su destino. Pero la responsabilidad cae en gran parte sobre los que los llevaron a tal extremo. Y cae también sobre los que callan al respecto.

Todo lo que ha ocurrido y aún ocurre día a día proviene de un gobierno que se dice "cristiano". No solo los judíos, sino miles de fieles católicos en Alemania –y yo creo, en todo el mundo–, aguardan y esperan desde hace semanas que la Iglesia de Cristo levante su voz para poner coto a este abuso del nombre de Cristo. ¿Acaso este endiosamiento de

la raza y del poder estatal, que diariamente retumba en las masas a través de la radio, no es una abierta herejía? ¿No es la lucha de aniquilación dirigida contra la sangre judía una ofensa a la humanidad santísima de nuestro Salvador, a la Virgen bienaventurada y a los Apóstoles? ¿No está todo esto en extrema contradicción con el comportamiento de nuestro Señor y Redentor, el cual en la Cruz pidió por sus perseguidores? ¿Y no es esto una mancha negra en la crónica de este año santo, que debería ser un año de paz y de reconciliación?

Todos nosotros, que somos hijos fieles de la Iglesia y contemplamos con ojos abiertos las circunstancias en Alemania, tememos lo peor para la reputación de la Iglesia si el silencio continúa aún por más tiempo. Tenemos también la convicción de que este callar no será capaz, a la larga, de asegurar la paz con el actual gobierno alemán. La lucha contra el catolicismo es conducida provisionalmente en calma y de maneras menos brutales que contra el judaísmo, pero no menos sistemáticamente. Esto no durará mucho tiempo más; entonces ningún católico en Alemania tendrá un cargo público si no se entrega incondicionalmente al nuevo rumbo de las cosas.

A los pies de su Santidad pidiendo la bendición apostólica,
Dra. Edith Stein
Profesora en el Instituto Alemán de Pedagogía Científica
Münster/W.
Collegium Marianum

4

La teología social de Antonio González[1]

Estas páginas son una breve introducción a la teología social que viene desarrollando Antonio González durante los últimos años. Me refiero a las ideas preparadas en *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* y desarrolladas morosamente en *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, ideas muy relacionadas con su obra filosófica *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. En lo que sigue, me concentraré sobre todo en *Reinado de Dios e imperio*, sin dejar de mencionar *Teología de la praxis evangélica* –que es su contexto teológico próximo y mayor–, *Estructuras de la praxis* –que es su esencial contexto filosófico– y algunos artículos que pueden ayudar a comprender mejor la teología social de González[2]. Este texto prolonga algunos comentarios expuestos en otros lugares, en los cuales he intentado mostrar las posibilidades fenomenológicas del quehacer teológico y las específicas novedades aportadas por la fenomenología de la praxis desarrollada por González[3]. Tales comentarios son, entonces, un presupuesto de este trabajo. Terminaré planteando ciertas preguntas y exponiendo algunas perplejidades, suscitadas principalmente por *Reinado de Dios e imperio*.

---

1 Publicación original: Solari (2004).

2 El listado de todas las obras de González se encuentra en http://www.praxeologia.org/?page_id=5. De hecho, prácticamente todos sus textos –con excepción de los libros– pueden leerse en dicha página. Para las referencias bibliográficas de González, entonces, ha de recurrirse a ella. En este mismo lugar, González ha clasificado todos sus escritos en tres períodos: primero los elaborados entre 1984 y 1986, propios de una etapa zubiriano–fenomenológica; segundo los ubicables entre 1987 y 1994, de carácter zubiriano–praxeológico; y tercero los producidos a partir de 1995, ya estrictamente praxeológicos.

3 Cf. Solari (2001a) y "Presentación de *Estructuras de la praxis*, de Antonio González", recogidos en este mismo volumen. No está demás agregar que González parece compartir la afirmación de Michel Henry: "la fenomenología será al siglo XX lo que el idealismo alemán es al XIX, el empirismo al XVIII, el cartesianismo al XVII, Tomás de Aquino o Duns Scoto a la escolástica, Platón y Aristóteles a la Antigüedad": Henry (1990: 5). Siempre que se considere a la fenomenología en sentido amplio, y no como sinónimo estricto de la filosofía desarrollada por Husserl.

1. La praxis desde el punto de vista de la fe cristiana

Puede decirse que desde muy temprano González ha buscado una noción precisa de praxis. Habiendo vivido en América central, siendo discípulo de Ellacuría y estando muy próximo a "los distintos movimientos intelectuales y políticos en torno a la teología de la liberación"[4], la búsqueda de una idea clara y distinta de praxis ha sido una de sus constantes. Dicha búsqueda tiene motivaciones filosóficas y teológicas. Es difícil determinar si hay algún tipo de subordinación entre ellas. La primera obra propiamente madura de González es *Estructuras de la praxis*, un libro que ensaya una fijación analítica de las diversas configuraciones de la praxis humana y que entiende que tal análisis no es tan solo un ejercicio filosófico, sino que constituye el punto de partida de la filosofía. Esta praxeología sería nada menos que la auténtica filosofía primera de la que han hablado tantos filósofos[5]. Pero también es cierto que *Estructuras de la praxis* parece ser el fruto de una investigación primordialmente teológica. Concretamente, la clarificación de la idea de praxis parece ser una necesidad de la teología fundamental desarrollada –hecho excepcional– en la disertación doctoral de González (presentada en la Philosophisch–Theologische Hochschule de Sankt–Georgen, en Frankfurt a. M.). De hecho, el estudio de la praxis terminaba anunciando la posibilidad de dicha teología: "incluso los problemas propios de la filosofía de la religión y de la teología pueden encontrar en la praxis el ámbito para su planteamiento correcto y su solución adecuada"[6]. Esta teología fundamental es desde su inicio un enfrentamiento tanto con la teología de la liberación como también con grandes teólogos europeos (sobre todo alemanes) del siglo XX. Y para llevar a cabo tal enfrentamiento, González recurre a ciertas preguntas filosóficas puestas a punto por el análisis praxeológico de *Estructuras de la praxis*. Solo forjando una idea estricta y rigurosa de la praxis es como González ha podido elaborar una justificada teología cristiana. Su trabajo filosófico, precisamente en cuanto análisis de la praxis, le ha servido de medio crítico para presentar más adecuadamente los capítulos fundamentales del cristianismo. Veamos los momentos culminantes de esta exposición de la fe cristiana.

---

4 González (1999a: 13).

5 Además de *Estructuras de la praxis*, cf. González (2000a), que es un resumen de la intuición central de *Estructuras de la praxis*, y González (2001a), una explicitación de la crítica a Husserl y Zubiri, quizá si los dos filósofos más influyentes en González.

6 González (1997: 189).

a) Hablábamos del complejo enfrentamiento teológico de González. En primer término, se trata de su enfrentamiento con la teología de la liberación. Han de mantenerse, dice, sus dos principales acentos formulados por Gustavo Gutiérrez: la perspectiva del pobre y la primacía de la praxis[7]. De hecho, persiste la situación mundial y regional de pobreza, desigualdad y explotación de la cual ha brotado en medida importante la teología latinoamericana. Pero, agrega González, esta teología "no prestó suficiente atención a las estructuras últimas del pecado, y por eso mismo tampoco pudo responder con radicalidad a las formas sociales e históricas del mismo"[8]. Por eso deben superarse las insuficiencias de aquella teología –y superárselas filosófica y teológicamente. Insuficiencias en virtud de las cuales se llegó no solo a la idealización de los pobres, sino también a la de los que, no siéndolo, asumían el compromiso de su liberación: "las viejas dependencias encontraron una nueva legitimación"[9]. Por esta razón, la *Teología de la praxis evangélica* "es un libro escrito tras la teología de la liberación"[10]. De lo que se trata es de volver a pensar, con mayor rigor, en las categorías de praxis y de pobreza, en el entendido de que

> esas categorías no sirven como criterios para medir la revelación de Dios. Al contrario: el Dios que se revela transforma radicalmente nuestra praxis y les muestra a los pobres una nueva e insospechada dignidad que transforma sus vidas y las de su entorno. Por eso pensamos que toda teología que pretenda servir realmente a los pobres tiene que ser discípula de la palabra revelada de Dios, y no su maestra. Los intentos de domesticar esa palabra, convirtiéndola en una ideología digerible por los diversos humanismos seculares de Occidente, suponen necesariamente una distorsión de la misma[11].

A su vez, el enfrentamiento con la teología del siglo XX abarca los nombres imprescindibles de Bultmann, Rahner, Pannenberg, Moltmann y Jüngel[12]. Ellos han subrayado la centralidad

---

7 Cf. González (1995a).

8 González (1999a: 13).

9 González (1999a: 13).

10 González (1999a: 14). Cf. González (1999b y 2002a), donde se precisa la crítica a la teología de la liberación. En *Teología de la praxis evangélica* la referencia –sobre todo crítica– a esta teología es constante (cf. 1999a: 75–76, 168, 255, 257, 274–275, 284, 288–289, 303–304, 308–310, 312, 332, 343, 360, 383, 395, 406, 451–452, etc.).

11 González (1999a: 14; cf. 21–70).

12 Debe agregarse que Barth y Bonhoeffer, también imprescindibles, no son estudiados por sí mismos,

de la muerte en la cruz y de la resurrección de Jesucristo y la historicidad de la revelación cristiana y de su pretensión de verdad. Mas, en este extraordinario capítulo González pone de relieve algunas insuficiencias de las teologías mencionadas. En Bultmann cuestiona el dualismo radical entre el ámbito de la experiencia histórica sensible y el de las decisiones existenciales al cual se dirige la predicación cristiana. En Rahner pone en tela de juicio otro dualismo, el de lo categorial y lo transcendental, que termina por mantener la existencia de dos historias, una profana y otra salvífica, distintas aunque coextensivas. En Pannenberg critica sobre todo sus presupuestos hegelianos y hermenéuticos –la afirmación idealista de la prioridad de la verdad sobre la realidad y la idea, tomada de Gadamer, de que la historia es un proceso de tradición de sentido– y la transformación de la resurrección de Cristo en un acontecimiento no solo preponderante frente al de su muerte, sino sobre todo de carácter gnoseológico, en cuya virtud las naciones portadoras de esa visión cristiana de la totalidad de la historia pueden llegar a merecer un veredicto justificador y, en el límite, legitimador. En Moltmann y Jüngel, al fin, se subrayan ciertos condicionamientos filosóficos solidarios con el llamado 'giro lingüístico' y algunas adherencias también filosóficas que conducen a tratar el mal como una negatividad, tal como lo ha hecho –tan discutiblemente– parte importante de la tradición cristiana[13].

Como se ve, González destaca algunos problemas estrictamente filosóficos de la teología del siglo XX: "todo esto no solo nos plantea el problema de cómo utilizar la filosofía en una empresa teológica. También nos plantea la cuestión sobre cuál es la filosofía que se debe emplear"[14]. La filosofía es imprescindible para la teología, pues esta no puede dejar de utilizar numerosos conceptos estrictamente filosóficos. Es el problema del recurso teológico a la filosofía, de cuya profundidad y rigor depende buena parte del destino de la misma teología. Y, en opinión de González, la praxeología es un buen instrumental analítico para presentar y fundamentar los capítulos cruciales de la fe cristiana.

b) Luego de recordar las líneas esenciales de esa praxeología[15], González expone a un nue-

---

pero que sus teologías –con uno que otro matiz– parecen resultar especialmente afines al proyecto de González (cf. 1999a: 14, 22–23, 26–27, 30, 55, 61, 65, 73–75, 285, 290, 354, 357, 372, 393, 403, 408, 432–433, 436, 442, 444, 449–450). La misma teología de Jüngel, pese a la crítica de González, está en pareja situación (cf. 1999a: 144, 192, 252, 282, 287, 324, 340, 342, 345–346, 354, 372).

13 Respecto al problema del mal, cf. González (1994 y 1995b).

14 González (1999a: 70).

15 Cf. González (1999a: 75–111).

vo nivel el problema de la justificación de la praxis. La justificación moral de la praxis –de la que se hablaba en *Estructuras de la praxis*[16] y en *Teología de la praxis evangélica*[17]– no es una justificación suficiente de la misma. ¿Por qué? Primero, porque bastaría una sola falta, un único defecto moral para arruinar la integridad moral de la praxis humana. Segundo, y sobre todo, porque aun cuando no hubiera mácula ninguna en dicha praxis, quedaría siempre en pie saber "si este modo de hacer justa nuestra praxis realmente 'merece la pena'"[18]. Que la praxis se haya de justificar de acuerdo a los fueros de la moral es algo que en último término parece requerir una razón ulterior. De hecho, el espectáculo del sufrimiento del inocente y del bienestar del malvado es un agudo desafío a la justificación moral de la praxis: "es como si el ser éticamente justos implicara un cierto 'desajustamiento' respecto al mundo que nos rodea"[19]. Por esto es por lo que González piensa que la justificación de cada uno de nuestros actos en particular y la de nuestra vida tomada por entero no pueden ser exclusivamente morales. Ciertamente que la justificación humana ha de ser moral. Pero es que el mismo esfuerzo moral, imprescindible y gravísimo, no basta para dar cuenta de la realidad humana en todas sus dimensiones. La solución definitiva a la radical apertura de la praxis humana no es moral, puesto que esta deja abierta la más fundamental de todas las cuestiones:

> es necesario justificar que la opción permanente por la justicia, por más esfuerzos que revista, es preferible a la permanencia en los propios bienes y virtudes [...] ¿Es adecuado justificarse a sí mismo siguiendo siempre y a toda costa las obligaciones que nos impone la razón?[20].

Pues bien. González afirma que se han propuesto básicamente dos formas de justificación definitiva de la praxis humana: la justificación religiosa y la justificación ilustrada. Para comprender la primera, González estima indispensable dar un rodeo filosófico. Aquí se encuentra, *in nuce*, la filosofía de la religión que González ya había anunciado en *Estructuras de la praxis*. Es, claro está, una praxeología de la religión muy influida por la filosofía de la religión de Zubiri[21]. Apoyado en ella, González dice que la justificación religiosa de la praxis

---

16 Cf. González (1997: 103–107, 140–145 y 170–185).

17 Cf. González (1999a: 115–125).

18 González (1999a: 125).

19 González (1999a: 126).

20 González (1999a: 126).

21 Cf. González (1999a: 127–138). Vid. González (2004a). Sus pasos son los siguientes: en el nivel de

consiste en la idea de unos poderes que aseguran la correspondencia entre las acciones y sus resultados. Esto es lo que González llama 'esquema de la ley', un esquema intencional siempre presente en la historia religiosa de la humanidad que orienta tanto acciones rituales como acciones morales, garantizando que al cumplimiento de las normas rituales o morales seguirán bendiciones y a las trangresiones, maldiciones, de tal suerte que puede interpretarse la historia humana como una historia en la que los benditos son aquellos que merecen su situación de favor porque han cumplido con lo debido, y los malditos son los que merecen su situación desfavorecida porque no han cumplido con lo prescrito[22]. Sin embargo, este esquema no es un patrimonio exclusivo de las tradiciones religiosas, sino que forma parte del mundo moderno e ilustrado –e, incluso, de ciertas interpretaciones posmodernas de la historia. En este caso, se trata de poderes perfectamente seculares –las leyes eternas de la naturaleza, de la razón, de la materia, de la vida– que garantizan la correspondencia entre acciones y resultados, correspondencia que las religiones no han logrado asegurar[23]. A las páginas dedicadas a la justificación religiosa, preferentemente consagradas a los avatares del hinduismo, siguen entonces las reservadas a la justificación ilustrada y posmoderna de la praxis. González resume:

> desde el punto de vista del esquema de la ley, quien no cumple las condiciones impuestas por el mismo se halla amenazado por el castigo o por el fracaso histórico. Inversamente, quien experimenta el fracaso biográfico o histórico solamente puede entender su situación como consecuencia de su fallo a la hora de cumplir aquellas condiciones que, de acuerdo con el garante religioso o secular, aseguraban la obtención de los resultados esperados. Y esto significa que, bajo el

las acciones aparece una paradoja, pues la alteridad de las cosas es lo más otro que nosotros mismos y, a la vez, es lo que distiende nuestra praxis y nos 'personaliza': esta paradoja de la alteridad, pues, nos domina con poder y, por tanto, nos religa. En el nivel de las actuaciones aparece la religión (aunque no solo ella), y aparece justo con el otorgamiento de un sentido intencional al poder de la alteridad que nos religa. En verdad, son sentidos numerosos y cambiantes, pues no son más que plasmaciones –monoteístas, politeístas, panteístas, e incluso agnósticas, ateas, laicas– de la universal paradoja de la alteridad. En el nivel de las actividades, la búsqueda racional –provisional y corregible– es una pregunta por el fundamento de la paradoja de la alteridad, y conduce, más allá de la alteridad radical (actualizada en nuestros actos) y de la alteridad real (ya independiente de los mismos), hacia una alteridad completa y total, hacia lo totalmente otro que la razón –si es racional– ha de reconocer. Esto tendrá su importancia para la teología y para la pretensión de razonabilidad de la fe cristiana.

22 Cf. González (1999a: 138–156).

23 Cf. González (1999a: 156–171).

> esquema de la ley, la praxis humana está situada bajo una maldición, se interprete esta en términos religiosos o seculares. Esta maldición no es otra cosa que el fracaso biográfico o histórico, y su interpretación como autoculpable [...] En el fondo, el esquema de la ley nos transmite la confianza en que el mundo está organizado y funciona correctamente. Quien sufre, de algún modo se lo merece. Esto se puede apoyar en informaciones científicas, religiosas o metafísicas. O puede ser una afirmación gratuitamente repetida. No importa. Lo importante es descansar sobre esa seguridad. El mundo funciona correctamente, según el infernal esquema de la ley. Es la mayor y más profunda de las ideologías[24].

c) Con la noción de esquema de la ley, González examina primeramente la religión de Israel[25]. Dicho examen lleva a González a la conclusión de que en Israel pervive el esquema de la ley, pero dentro de un marco mayor de gracia gratuita que lo desborda. El esquema de la ley es el pecado fundamental de la humanidad, que es el pecado profundo o la estructura más honda del pecado del hombre de todos los tiempos. La autojustificación humana ("justificarnos a nosotros mismos mediante los frutos de nuestras buenas acciones"[26]) es la pretensión que constituye la estructura profunda del pecado del hombre[27]. Y solo una

---

24 Cf. González (1999a: 252–253 y 171).

25 Cf. González (1999a: 174–249).

26 Cf. González (1999a: 189).

27 Conviene destacar especialmente el tercer apartado de este capítulo, que contiene una interpretación praxeológica bastante audaz del pecado de Adán y Eva relatado en Gn 3 (cf. 1999a: 184–201). González distingue nítidamente entre los datos aportados por el texto bíblico y la doctrina tradicional del pecado original, por más que entre uno y otra hayan mayores o menores coincidencias. Centrándose en el texto bíblico, González dice que no estamos ante la narración de una falta que se transmitiría como una suerte de 'epidemia biológica', sino de un pecado perfectamente personal que representa la estructura fundamental de todo pecado humano. Añadamos que esta interpretación del pecado originario, que ve en él la pretensión humana de autojustificación, la tentación de adueñarse de los frutos de las propias acciones, está muy emparentada con la idea de la salvación que alienta en el *Bhagavad–Gīta*, según la cual lo que salva o justifica es la renuncia, en el seno de la praxis, a sus frutos o resultados. Es ostensible que González sigue de cerca la interpretación que ofrece Mircea Eliade del hinduismo, tanto en general como en lo que dice relación con esta cuestión en particular: vid. sobre esto Eliade (1999a 310–313 y 1999b: 285–288). Y que tal interpretación parece haber confirmado su propia comprensión de la estructura profunda del pecado humano y de su única y radical vía de superación.

"nueva intervención liberadora de Dios que supere su intervención en Egipto"[28] puede liberar al hombre de ese pecado. De aquí brota la alternativa cristiana.

Como es obvio, el corazón de la teología de González consiste en la inteligencia del carácter propio, coherente y verdadero del cristianismo[29]. Se trata, pienso, de páginas magistrales, si bien apretadas y, por lo mismo, difícilmente resumibles. Estamos ante una teología enormemente sistemática a la vez que consciente de su inadecuación para el Misterio que quiere decir[30]. Pero como el sentido de la argumentación es nítido, podemos tratar de esquematizar estas páginas. González dice que la fe cristiana constituye no solo una opción intrínsecamente razonable –pues sus insólitas afirmaciones son coherentes con esa alteridad total ya vislumbrada en la praxeología de la religión–, sino también una vía consistente para la justificación de la praxis humana. Solo esta opción, la opción de los creyentes según la cual "Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo" (2 Co 5,19), es la que justifica plenamente la praxis. Si caben tres actitudes fundamentales ante la cruz de Cristo, la de las autoridades judías, la de Pilato y la del centurión romano, solo esta última (Mc 15,39) es la peculiarmente cristiana y la que nos libera del pecado fundamental de la humanidad[31]. Es la superación del esquema de la ley, de la autojustificación humana. González va más allá de un análisis puramente filosófico de la praxis y entra de lleno en el campo de la teología, pero –como he dicho– aquella praxeología le sirve para releer los contenidos fundamentales del cristianismo, sosteniendo una y otra vez la primacía de la Gracia.

Los pasos seguidos por González son esencialmente dos. Primero, intenta mostrar que la vida, la muerte en la cruz y la resurrección de Jesús son nuestra salvación, justamente porque en el destino y en la realidad de ese galileo estaba Dios mismo, y estaba perdonándonos y liberándonos del esquema de la ley. González se refiere aquí sucesivamente a la praxis redentora de Jesucristo[32], a su muerte en la cruz[33] y al carácter propio de la alternativa cristiana[34]. Dice:

---

28 González (1999a: 249).

29 Cf. González (1999a: 250–448).

30 González parece seguir al pie de la letra la recomendación de Rahner a propósito del carácter analógico de todas las afirmaciones teológicas: compárese el final de su teología fundamental (cf. 1999a: 452) con la conferencia de Rahner (cf. 2002: 8–11).

31 Cf. González (1999a: 276–279).

32 Cf. González (1999a: 260–273).

33 Cf. González (1999a: 273–279).

34 Cf. González (1999a: 279–284).

> el Dios transcendente, el absolutamente otro, el Creador del cielo y de la tierra, estaba en la cruz de Cristo. El que no permitía ser manipulado estaba colgando de un madero. El que había prohibido hacer imágenes de su persona se había identificado con Jesús de Nazaret. Estamos ante algo radicalmente insólito: Dios mismo ha sufrido la maldición de la ley [...] El presunto garante del esquema de la ley se ha convertido en la víctima de dicho esquema [...] Si Dios sufre las consecuencias que, según el esquema de la ley, corresponderían a los pecadores, el esquema de la ley ya no puede justificar nuestra praxis ante Dios. Si Dios mismo sufre el castigo del pecado, el esquema de la ley no solo no es garantizado por Dios, sino que se ha vuelto radicalmente inservible ante Él[35].

Dios mismo colgaba de la cruz y así, y solo así, nos ha liberado del esquema de la ley. Si Dios hubiera intervenido impidiendo la muerte en la cruz de Jesús, simultáneamente hubiese confirmado el esquema de la ley y, de paso, hubiera confirmado la condena de los pobres, los enfermos, los pecadores, los explotados. Es decir, la liberación de Jesús hubiera equivalido a su justicia y, a la vez, a la injusticia de todos aquellos que no han sido liberados de sus cruces por Dios a lo largo de la historia. Estas aseveraciones de la fe cristiana son ciertamente insólitas, pero no fideístas: que son razonables lo muestra su coherencia con la total alteridad de Dios[36]. González, entonces, puede desarrollar los dos asuntos fundamentales implicados en 2 Co 5,19. El uno, que Dios estaba en Cristo[37], y el otro, que estaba en él reconciliando el mundo consigo[38]. En síntesis:

> Dios estaba en la cruz de Cristo sufriendo por nosotros la maldición de la ley y reconciliándonos de ese modo con Él. La doctrina de la muerte y resurrección de Jesucristo 'por nosotros' es esencial al cristianismo. La fe cristiana puede afirmar sin temor que Cristo llevó nuestro pecado a la cruz, y que así nos liberó de la esclavitud de la ley[39].

---

35 González (1999a: 279–280).

36 Cf. González (1999a: 281–282).

37 Cf. González (1999a: 284–299).

38 Cf. González (1999a: 300–326).

39 González (1999a: 326). Entre otras, llaman la atención las logradas páginas dedicadas a la idea neotestamentaria de sacrificio expiatorio, a la teoría que sobre ella expone san Anselmo en el *Cur*

En segundo lugar, González dice que tal perdón, tal liberación acontece concretamente en nuestra praxis por medio de la fe (no, claro, por causa de ella[40]). Es la justificación por la fe. Se trata de la fe de Cristo[41] y, en ella, de la fe de los cristianos[42]. Esta fe no es el resultado deducible de un razonamiento sino más bien una opción razonable y amorosa. Tal entrega confiada se dirige al Señor de la historia, pues esta historia tiene un fin y está sometida al juicio del Dios tripersonal de los cristianos[43]. En suma:

> resulta claro que la liberación del pecado fundamental de la humanidad, realizada por Dios en Cristo mediante el Espíritu Santo, implica no solo la fe como entrega personal a ese Dios que nos ha liberado *(fides qua)*, sino también una revelación de la realidad misma de Dios, que se da a conocer en ese acto liberador, y también una revelación sobre la realidad última y el destino final del mundo y de su historia *(fides quae)*. También resulta claro que esta visión de la totalidad no es una visión legitimadora del mundo, precisamente porque es una visión que surge de un acto liberador en el que Dios anula para siempre el esquema de la ley[44].

Así expuestos los contenidos fundamentales de la fe cristiana, González termina mostrando –en otras páginas extraordinarias– la pretensión de verdad del cristianismo, su progresividad, su idea de revelación e inspiración y su relación con las demás religiones[45].

Y tal como *Estructuras de la praxis* abría la posibilidad de una teología fundamental, las páginas finales de *Teología de la praxis evangélica* anuncian una teología social:

> hemos descubierto la hondura de los males que afligen el corazón humano y el modo concreto en que esos males determinan las estructuras opresivas, tanto individuales como sociales e históricas, a que

---

Deus homo y a la posible reinterpretación praxeológica de este tema (cf. 1999a: 311–326).

40 Cf. González (1999a: 345).

41 Cf. González (1999a: 329–340).

42 Cf. González (1999a: 340–373).

43 Cf. González (1999a: 373–405).

44 González (1999a: 405).

45 Cf. González (1999a: 407–448).

> está sometida la praxis humana. Y, sobre todo, hemos encontrado en Cristo una respuesta inaudita a esos males. Una respuesta que sana la praxis humana en todas sus dimensiones. Una respuesta que no nos invita primariamente a encaramarnos al pináculo del Templo para dar lecciones a los reyes y a los emperadores. A la escucha de la Escritura, hemos aprendido otras estrategias más radicales ante la pobreza y la injusticia. Estrategias que son más radicales porque apuntan a la raíz de los males humanos en el corazón mismo de toda praxis. Estrategias más actuales, porque permiten una hermenéutica teológica de un mundo capitalista regido por el esquema de la ley. Estrategias que, en definitiva, exigen un éxodo de todos los sistemas de poder fundados sobre el pecado fundamental de la humanidad[46].

Es precisamente el tema del apartado que viene a continuación.

2. Las dimensiones sociales de la praxis cristiana

La teología social trata del carácter político y económico de la fe cristiana considerada en y por sí misma. Tal como el esquema de la ley es una estructura de dimensiones individuales, sociales e históricas, la alternativa cristiana representa una nueva praxis –la praxis asentada en la fe de Jesús– intrínsecamente individual, social e histórica. Sobre esto, *Reinado de Dios e imperio* expone motivos ya presentes en *Teología de la praxis evangélica*, pero sometiéndolos a un mayor desarrollo y a un manifiesto afán de divulgación.

a) Si bien es solo una parte, la teología social es parte esencial de la teología cristiana. Por esto mismo, el anuncio de la teología social de González es ya bastante explícito en *Teología de la praxis evangélica*, en especial en "La nueva praxis" y "Fe y justicia"[47]. Estos apartados responden a una original exégesis bíblica (tributaria, en todo caso, de autores como Cullmann, los Lohfink, Yoder, etc.) y, una vez más, a la crítica de ciertas versiones usuales de la teología de la liberación. González enfatiza la unidad plenamente práctica entre la fe y la justicia:

---

46 González (1999a: 451). Véanse los trabajos publicados entre *Teología de la praxis evangélica* y *Reinado de Dios e imperio*, que articulan ambos textos y manifiestan muy visiblemente las preocupaciones teológico–sociales de González (cf. 2000b, 2001b–d, 2002b).

47 Cf. González (1999a: 351–369).

> solo una escisión metafísica entre interioridad y exterioridad, entre individuo y comunidad, o entre alma y cuerpo, pudo hacer posible la idea de la fe como algo privado, mientras que las obras pertenecerían al ámbito de lo exterior y lo público. Desde la perspectiva praxeológica en que aquí nos hemos situado, resulta posible integrar lo que el mensaje bíblico nunca había separado: la nueva justicia que viene de la fe y las transformaciones sociales que incluye. Tanto la fe como el esquema de la ley están constitutivamente referidos a nuestra praxis, porque indican dos modos antagónicos de justificarla. De este modo se comprende que la fe signifique por sí misma, y no como una consecuencia ética posterior, una profunda alteración de todas aquellas instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas que se fundan en el esquema de la ley[48].

Lejos de la idea de las 'consecuencias sociales' de la fe, González piensa –y no está solo– que lo propio y característico del Evangelio cristiano reside en suscitar comunidades que son verdaderas sociedades alternativas, en las cuales Dios reina y, por lo tanto, van superándose la dominación, la pobreza y las desigualdades. Por esta misma razón,

> la principal contribución de las iglesias cristianas a la justicia social no consiste en instruir a los reyes y emperadores sobre el modo en que han de gobernar a sus pueblos. El primer servicio de las iglesias cristianas al mundo consiste en ser verdaderas iglesias, realizando ya desde ahora en su interior la nueva justicia que brota de la fe[49].

De ahí también la típica desconfianza cristiana en las posibilidades de hacer justicia por medio del estado. El estado está siempre basado en el esquema de la ley y es intrínsecamente violento. Dentro de ciertos límites, es una institución legítima. Pero fácilmente puede extralimitarse, e incluso aunque no lo haga, "la realización de la auténtica justicia es una tarea que las comunidades cristianas han de comenzar ya en su propia praxis interna, sin delegar esa tarea en manos del estado"[50].

---

48 González (1999a: 357).

49 González (1999a: 360).

50 González (1999a: 367).

b) *Reinado de Dios e imperio* retoma estas argumentaciones. Digamos de entrada que en esta obra, publicada en el año 2003, hay páginas que merecen una meditación atenta. Así, por ejemplo, vale la pena leer y releer las reflexiones sobre las primitivas comunidades cristianas, en las que –de la mano de estudios como los de Theissen, los Stegemann, Aguirre– se destaca la centralidad de la casa (*oikos/oikía*)[51]. O las páginas sobre la tópica separación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre el reinado de Dios y la soberanía de Jesucristo, entre el Mesías y las iglesias cristianas[52]. También hay estupendas intuiciones respecto del constantinismo conservador y progresista[53], la identidad cristiana y el pentecostalismo latinoamericano[54], la no violencia cristiana[55] y algunas posibles prácticas concretas en la educación y la política[56]. También piden una lectura inteligente las alusiones finales al carácter de esta propuesta, que González califica –adelantándose a probables reproches– como no comunitarista, ni biblicista, ni eclesiocéntrica, ni sectaria[57]. Mención especial requiere la constante alusión a las Escrituras, como ya hemos visto en *Teología de la praxis evangélica*. Según González, el recurso cristiano al texto bíblico aporta efectivas novedades morales y sociales a la praxis humana, más allá de aquellas cosas que los creyentes ya sabían –o creían saber– gracias a las ciencias sociales o a la ética[58]. Desde esta perspectiva, vuelven a destacarse por su atrevimiento ciertas interpretaciones de algunos pasajes bíblicos, como el pecado de Adán y Eva y sus consecuencias (Gn 3–11)[59], el éxodo del pueblo de Israel (Dt 26,5–10 y Ex)[60], la alimentación de las multitudes (Mc 6,30–34 y par)[61], la incorporación a la comunidad de los discípulos (Mc 10,17–31 y par)[62], la prohibición de los juramentos (Mt 5,33–37)[63], la purificación del Templo (Mc 11,15–19 y par)[64], la

---

51 Cf. González (2003a: 183–247).

52 Cf. González (2003a: 138–139, 180–181, 193–201).

53 Cf. González (2003a: 308–321).

54 Cf. González (2003a: 322–334). Vid. González (2000c), recensión muy reveladora de su autor.

55 Cf. González (2003a: 347–355).

56 Cf. González (2003a: 373–387).

57 Cf. González (2003a: 387–400).

58 Cf. González (2003a: 85–89 y 400).

59 Cf. González (2003a: 90–108).

60 Cf. González (2003a: 115–124).

61 Cf. González (2003a: 152–156).

62 Cf. González (2003a: 156–159).

63 Cf. González (2003a: 390–392). A los juramentos González ha dedicado un artículo posterior a *Reinado de Dios e imperio* (cf. 2003b).

64 Cf. González (2003a: 161–162).

pregunta por el pago de los impuestos (Mc 12,17 y par)[65], la superación de las diferencias sociales (Gal 3,27–28)[66], la revelación del sentido de la historia (Ap)[67] y el juicio final (Mt 25,31–46)[68].

c) Este libro es una aplicación, en el ámbito de la ética social, de ideas ya contenidas en *Teología de la praxis evangélica*. Y es una aplicación que tiende a la divulgación de varias de las categorías de esa tesis. Esto se aprecia con claridad en la interpretación del pecado original, en la exposición de las líneas dominantes de los libros veterotestamentarios y en el planteamiento de la liberación radical, salvífica anunciada en el Nuevo Testamento (capítulos 3, 4 y 5 de *Reinado de Dios e imperio*)[69]. Más novedosos son, en cambio, los capítulos 6, 7, 8 y 9[70], que aunque también tienen su raíz en *Teología de la praxis evangélica*, prolongan, profundizan y radicalizan ciertas intuiciones de aquella teología fundamental. Este afán divulgador tiene como ventaja la enorme claridad expositiva que alienta en esta obra. Como las anteriores, *Reinado de Dios e imperio* es una obra generalmente precisa, sistemática y poco retórica. Puede decirse que la argumentación transcurre nítidamente: siempre sabemos de qué se está hablando, cosa que no siempre puede decirse de las publicaciones actuales. González nunca esconde ni adorna sus razones; más bien intenta que estas razones sean lo más ampliamente accesibles que se pueda.

Este libro, decía, repite el motivo fundamental del libro anterior: en Cristo, Dios nos ha liberado del esquema de la ley, de la pretensión adámica de autojustificación, de la lógica de Adán y de Babel. Pero, además, *Reinado de Dios e imperio* precisa las dimensiones sociales de esa afirmación, bajo la convicción de que el Evangelio del reinado de Dios encierra, en y por sí mismo, unas insoslayables dimensiones económicas y políticas: la fe cristiana es una radical, una novedosa transformación de nuestra praxis. Por esto es por lo que las Escrituras constituyen la fuente principal, más que de una doctrina social, de una auténtica teología social. Sin perjuicio de la utilidad que prestan las ciencias sociales, la fe cristiana reconoce discipularmente que la auténtica liberación pende de la acción libre e inaudita de Dios en la historia, tal como dicha acción está ya atestiguada canónicamente en los textos

---

65 Cf. González (2003a: 164–167).

66 Cf. González (2003a: 225–239).

67 Cf. González (2003a: 292–297).

68 Cf. González (2003a: 298–302).

69 Cf. González (2003a: 85–181).

70 Cf. González (2003a: 183–400).

bíblicos[71]. En efecto, solamente el reinado histórico y efectivo de Dios sobre su pueblo –sobre las comunidades cristianas liberadas por la fe gratuita– hace posible el surgimiento de relaciones sociales libres, fraternas e igualitarias. De manera radicalmente novedosa, dice González, la fe nos introduce en una sociedad alternativa, al margen de la ideología de la retribución que caracteriza a todos los imperios de la historia, ya en el presente y de manera humilde, elemental –"desde ahora y desde abajo", como repite González continuamente (a veces de manera algo tediosa). Por cierto, ya hemos dicho que la anulación de la lógica adámica no es una negación ni de las regularidades estudiables en la praxis humana ni de la responsabilidad del hombre por sus actos u omisiones. Para González, la fe no es sinónimo de una praxis incoherente o irresponsable: no es una vida humana deficiente sino superabundante. No es menos sino más –mucho más– que una existencia asentada sensatamente sobre sus propias fuerzas. Recordémoslo: la apertura constitutiva de la praxis hace que toda justificación puramente moral de la misma sea insuficiente. Por todo esto es por lo que González afirma enérgicamente que el reinado de Dios, si es auténtico, ha de ser una acción ya presente y plenamente histórica. Contra ciertas formas supuestamente más razonables de cristianismo –las cuales suelen pedir acomodamientos, sea con los poderes económicos, culturales, políticos, sea con aquellos que los pretenden–, González cree que en estos tiempos –aunque sobre todo por fidelidad al Evangelio de Jesucristo– el único camino transitable es el de un cristianismo de comunidades libre de compromisos estatales[72]. El autor admite, por supuesto, que este reinado está a la espera de su consumación definitiva[73], pero siempre añade que no por esa razón es un mero objeto de esperanza, sino que es estricta y formalmente un posible dato de la experiencia. Allí donde, en el nombre de Jesucristo y por la obra del Espíritu, se reúnen unas comunidades creyentes en las cuales el esquema de la ley ya no es el criterio definitivo que justifica a la praxis humana, justamente allí toma cuerpo en la única historia el reinado del Mesías. Esto es, cuando la fe vivida en común –que nunca es un mérito, sino solo y siempre un don de lo Alto– se vuelve el núcleo de unas nuevas relaciones humanas donde la idolatría y la dominación han perdido su poder y su eficacia, podemos decir que se cumple la voluntad de Dios en la tierra[74].

---

71 Cf. González (2003a: 85–89 y 401).

72 Cf. González (2003a: 306–308 y 392–398).

73 Cf. González (2003a: 297).

74 Hemos dicho que esta forma de argumentación de González se separa de ciertas formas tradicionales de teología de la liberación. Ahora, en *Reinado de Dios e imperio*, esta constatación se hace más precisa. Aunque algunas formas de expresión de González sobre el imperio global y su carácter bestial puedan asemejarse a las de la izquierda más dogmática, la cuestión social es para este autor enormemente más compleja de lo que admiten los intelectuales de esa izquierda (a los que Vargas

Así formulada, esta idea es luminosa e irreprochable. Pero lo es a condición de agregar con igual energía que el cumplimiento histórico de la voluntad de Dios –que no otra cosa es su reinado– es un cumplimiento solo aproximado, imperfecto de los planes de Dios, y que, como la historia nunca cumple plena y adecuadamente los designios divinos, ella ha de estar permanentemente sometida a la crítica, a una adecuación siempre mayor y, por lo mismo, constitutivamente abierta a un futuro absoluto y pleno. Esta tensión es típica de la escatología cristiana y ha encontrado en el 'ya, pero todavía no' su fórmula consagratoria. Lo que dicha fórmula expresa es esa 'reserva escatológica' que, a lo que parece, fue introducida en la teología del siglo XX por Erik Peterson y Karl Barth, y que luego se popularizara –por intermedio de Käsemann– en las obras de la teología política de Metz y Moltmann[75]. Dicho muy escuetamente y en referencia a la ética social, la reserva escatológica indica esa inadecuación insuperable entre este tiempo que vivimos y el tiempo futuro de la consumación, entre el reinado presente y operante de Dios y su reinado cabal que solo acontecerá con la segunda venida del Cristo y, por ende, cuando Dios sea todo en todos. Desde el punto de vista de la historia presente, la reserva escatológica impone una radical

---

Llosa, una de sus bestias negras, ha tratado justamente de 'intelectuales baratos'). Sus diagnósticos dividen polarmente el mundo, contraponen estos dos polos según una relación de mutua dependencia y concentran unilateralmente todas las responsabilidades en uno solo de ellos. La situación contemporánea es entonces clarísima. La búsqueda de sus causas más profundas conduce a una idea bastante maniquea del mal social: dicho muy brevemente, los responsables por los males de este mundo son, al fin y al cabo, las instituciones financieras internacionales, las empresas multinacionales, los gobiernos de las naciones más industrializadas –especialmente el de los EE.UU.–, en suma, la globalización y el imperialismo capitalista, que fácilmente encarna en y se puede intercambiar con unos cuantos personajes de altísima figuración mediática. Para esta interpretación, la clave terapéutica de todo proyecto de transformación social es un cambio de dirigentes, un relevo en los palacios nacionales e internacionales. Demás está decir que se procede enfáticamente, con parejos grados de ideologización a los que acompañan a ciertas visiones conservadoras o neoliberales, por eso mismo con escasísimas reservas de autocrítica, resultando de todo esto una suerte de sistema muy didáctico –extremadamente simple– de distribución de las responsabilidades en lo que concierne a los problemas de la humanidad contemporánea. Contra estas argumentaciones usuales, hay que decir –primero– que ciertamente existen estructuras de dominación material y cultural, de explotación y desigualdad. *Reinado de Dios e imperio* no se podría haber escrito sin ciertas experiencias del autor con iglesias pobres y pequeñas, en medio de pueblos que sufren agudamente la privación, la desigualdad y la violencia (cf. 2003a: 16–17). Pero hay que añadir –segundo– que es una simpleza contentarse con un análisis tan fácil y dicotómico, en el último eslabón del cual se hallan unos cuantos culpables (corporaciones, individuos) y una acentuada fascinación por las posibilidades del poder político estatal, sin que se toque el esquema mismo en el cual se funda la dominación, la violencia y toda forma consiguiente de responsabilidad.

75 Por todos, vid. Peters (1995) y Uríbarri (2003). Esta categoría originalmente intentó expresar una intuición paulina (vid., entre otros, Rm 6,4–5), para luego pasar a tener una aplicación teológica sistemática.

pregunta crítica sobre todo proyecto social, sobre toda práctica e institución política, cultural, religiosa y económica, incluidas las mismas comunidades de Jesús. El reinado de Dios es siempre mayor que toda forma histórica de comunidad cristiana, de iglesia. Desde el punto de vista de la plenitud de los tiempos, la reserva escatológica destaca que el plan del Padre no es una mera utopía que solo se espera y que nunca se realiza históricamente. Por el contrario: el reinado de Dios se verifica históricamente en unas comunidades que, por estar asentadas creyentemente en Cristo Jesús, constituyen un pueblo diferente en el cual se experimenta la declinación de la dominación, la pobreza, la venganza. Justamente esta es la intención que anima el ensayo de teología social de González: subrayar la presencia eficaz, transformadora del Espíritu en la historia humana, aquí y ahora, contra toda forma de postergación y espiritualización de la misma.

3. Interrogantes

Reinado de Dios e imperio incluye una serie de atrevidas reflexiones que preparan su tesis central, o bien extraen posibles consecuencias de la misma. Mas, de estas reflexiones surgen algunos interrogantes. Se diría que la intuición central que recorre el libro –la misma de *Teología de la praxis evangélica* considerada desde el punto de vista de una teología social– es atinadísima, pero que no parece hallarse el mismo grado de plausibilidad en todas y cada una de sus partes. Más bien advierto en ellas diversos grados de coherencia respecto de esa tesis central. Veámoslo.

a) González dice que la esencia de la mundialización de los vínculos sociales es económica; todo otro análisis –comunicacional, tecnológico, cultural o político– se quedaría en la superficie del problema[76]. El autor argumenta en favor de esta afirmación y, sin lugar a dudas, debe reconocerse que la suya es una idea no solo plausible sino que posee muchos defensores en el ámbito de las ciencias sociales y económicas. Sin embargo, sí parece discutible el esquematismo con el cual se plantea la cuestión: distingue de tal manera entre los síntomas y el problema esencial y radical, que luego no le resulta difícil distinguir con toda claridad entre causas económicas y efectos políticos, culturales y ambientales (es justamente la pretensión de los dos primeros capítulos de *Reinado de Dios e imperio*[77]). Esta

---

76 Cf. González (2003a: 37–39 y 83–84).

77 Cf. González (2003a: 19–84).

manera de proceder ya no es tan plausible en el campo de las ciencias sociales. Así, por ejemplo, la famosa obra de Weber sobre el protestantismo y el capitalismo, pese a ser discutible en muchas de sus partes, ha tenido el mérito incuestionable de hacer ver que existe una interdependencia entre los fenómenos sociales, la cual excluye causalidades bien perfiladas que operan en una sola dirección, como creían ciertos marxismos y liberalismos[78]. Por otra parte, a esos estudios usuales en América Latina, que insistían –e insisten– en la naturaleza últimamente económica de todos nuestros males y desgracias, ha opuesto Paz preguntas críticas que permiten ensanchar comprensivamente la visión que tenemos de nosotros mismos:

> todavía no sabemos por qué las instituciones democráticas no han sido viables en la mayoría de nuestros países. No niego al subdesarrollo y a la dependencia pero observo que pocos se han preguntado si existe o no una relación entre ese subdesarrollo y nuestra vida política. La modernidad no se mide exclusiva ni primordialmente por el número de fábricas y de máquinas sino por el desarrollo de la crítica intelectual y política. Probablemente la pobreza de nuestra tradición científica y filosófica tiene el mismo origen que nuestra pobre tradición democrática[79].

b) Esto mismo pone en cuestión la utilización que hace el autor del análisis económico marxista –aunque dicha utilización, es preciso decirlo, sea rigurosa y sobria. En efecto, González afirma también que, hasta el momento, no hay mejor instrumental analítico de la economía contemporánea que el marxismo, debidamente depurado de algunos elementos que no le son esenciales y de algunas interpretaciones que lo han desvirtuado[80]. A mi modo de ver, es muy discutible esta pretensión del autor para con la teoría económica de Marx –depurada y todo. De hecho, no puede decirse que prime el análisis marxista en la enseñanza académica de la economía. Examínense, si no, los textos de reconocidos economistas que se utilizan en las universidades más prestigiosas, y se comprobará esto abrumadoramente[81]. Tal hecho no excluye la existencia de variadas perspectivas, por su-

---

78 Aquí puede invocarse la idea de funcionalidad adoptada por Zubiri (cf. 1984: 26–27).

79 Paz (1998a: esp. 332).

80 Cf. González (2003a: 39–72).

81 Un ejemplo escogido al azar. El manual de Stiglitz, un autor poco sospechoso de complacencias para con las instituciones financieras internacionales, en sus casi 800 páginas, no contiene sino

puesto. González menciona certeramente a autores socialdemócratas y a teóricos de la democracia económica y la economía popular, muchos de los cuales suelen ser excluidos de las exposiciones convencionales de la ciencia económica[82]. El problema, en mi opinión, es que ya el campo neoclásico es mucho más amplio y más disputado de lo que parece pensar González. Pueden encontrarse, por ejemplo, autores liberales que cuestionan de maneras más o menos superficiales o profundas las dinámicas del capitalismo contemporáneo. Es el caso de partidarios de la economía mixta como Galbraith y Samuelson, de un economista heterodoxo como Amartya Sen, de un filósofo moral y político como Rawls, etc. En breve: ¿no hay acaso una diferencia fundamental entre el neoliberalismo y las variadas formas de liberalismo social y político?, y sobre todo, ¿no tiene ella consecuencias relevantes –dentro y fuera de las fronteras estatales– para las cuestiones éticas relacionadas con la política y la economía?

c) Por igual razón, el análisis político y cultural de González es pobre y, además, bastante injusto con las tradiciones, mecanismos y conductas que caracterizan a la democracia liberal[83]. Claro: desde el punto de vista de la lógica infernal de Babel, todos los estados acaban por parecerse, ya que todos se fundan en la idea de la retribución y se caracterizan por la pretensión de monopolizar la violencia física legítima. Pero un juicio tan abstracto termina por generalizar, por simplificar en demasía la realidad observada. Guardando las distancias, uno piensa en Heidegger, para quien –miradas las cosas con suficiente perspectiva– un estado fascista, un estado comunista y un estado liberal y democrático son, en el fondo, manifestaciones del mismo modo de existir técnico, controlador y agresivo, que es el espíritu dominante de los tiempos modernos. O en ciertos defensores de las 'peculiaridades políticas' (*sui generis* y todo, la de Cuba sería una experiencia política admirable, etc.), que también terminan por nivelar todas las formas de gobierno y por vaciar de contenido significativo al concepto de democracia. Los déficits culturales, históricos y políticos de estas aproximaciones no solo son ostensibles sino sobre todo éticamente peligrosos. Pero hay que reconocer que González da en el clavo, evangélicamente hablando, cuando intenta desilusionar a los creyentes con respecto a las posibilidades reales de una 'política

---

referencias marginales a la teoría económica de Marx. Cf. Stiglitz (2000: 718–720, esp. 720). Estas páginas corresponden a uno de los capítulos finales de la obra, el 37 (pp. 716–734), dedicado a los sistemas económicos alternativos. No se dirá que Marx es la inspiración de fondo, aunque implícita e inconsciente, de toda esta obra.

82 Cf. González (2003a: 72–83 y 336–347).

83 Cf. González (2003a: 31–37 y 68–69).

cristiana', de un 'líder o caudillo cristiano', de una 'revolución o restauración cristiana', de un 'estado o gobierno cristiano':

> no se trata de afirmar, obviamente, que desde los palacios de los emperadores no se pueda hacer reforma alguna. Pero sí de admitir que *desde los palacios de los emperadores solamente se pueden hacer aquellas reformas que se mueven dentro de los márgenes de aquello que es necesario para que existan... palacios y emperadores*[84].

d) González dice que la alternativa cristiana es antiestatal, no violenta, y que estos rasgos pertenecen a la raíz del cristianismo: a la experiencia de Israel, de Jesús y de las primeras comunidades cristianas. Estas experiencias, empero, que constituyen el corazón mismo del acontecimiento cristiano, se han desvirtuado a lo largo de la historia de las iglesias. Y esa deformación es justamente lo que puede llamarse 'constantinismo', bien de derechas, bien de izquierdas. González admite, en honor del pluralismo que es esencial a la fe cristiana[85], colaboraciones y convergencias entre las comunidades cristianas y otros movimientos religiosos, sociales, económicos, culturales y políticos[86]. Y, sin embargo, siempre enfatiza la peculiaridad insustituible de la fe[87]. La particular repelencia al estado que manifiestan

---

84 González (2003a: 315).

85 Cf. González (2003a: 358–360).

86 Cf. González (2003a: 360–368).

87 Cf. González (2003a: 249–356). Una observación. No cabe duda de que la afirmación del pluralismo cristiano ha de convivir con esta otra bien diversa: el cristianismo constantiniano, como los demás monoteísmos, ha sido y es intolerante. Es el conocido reproche de Hume a los monoteísmos: "la intolerancia de casi todas las religiones que han mantenido la unicidad de Dios es tan notable como el principio contrario de los politeístas. El espíritu estrecho e implacable de los judíos es bien conocido. El mahometanismo empezó basándose en principios aún más sangrientos; e, incluso en el día de hoy, condena, aunque no con leña y fuego, a todas las demás sectas. Y si, entre los cristianos, los ingleses y holandeses han abrazado los principios de la tolerancia, esta singularidad ha procedido de la firme resolución del magisterio civil, que ha hecho frente a los constantes embates de clérigos y fanáticos [...] Me atrevo a afirmar que muy pocas son las corrupciones de la idolatría y el politeísmo que resulten más perniciosas para la sociedad que esta corrupción del teísmo cuando es llevada a su extremo. Los sacrificios humanos de los cartagineses, mexicanos y otros pueblos bárbaros apenas exceden las persecuciones inquisitoriales de Roma y Madrid" (1992: 60–62). Esta circunstancia, constatada por tantos historiadores de las religiones (Söderblom y otros), tiene un carácter masivo: es el corolario más frecuente de las pretensiones de exclusividad constitutivas de la experiencia monoteísta a lo largo de la historia. Un cristiano puede afirmar esto –¿cuál ha sido la forma dominante de cristianismo sino la constantiniana?– sin dejar de poseer razones intrínsecas y esenciales para la valoración de la diversidad.

estas ideas de González hacen que este, a propósito de las relaciones de las comunidades mesiánicas con el estado, hable con razón de contraste, de subordinación y desobediencia, de independencia, conflicto y, en el límite, resistencia paciente[88]. De ahí que González se refiera, a veces con dureza, tanto a algunas teologías tradicionalistas –para las cuales el estado se vuelve un apetecido objeto de influencia eclesiástica y posible agente difusor de 'valores cristianos', y el reinado de Dios, correlativamente, tiende a convertirse en un evento privado y puramente celestial–, cuanto a ciertas versiones de la teología de la liberación –en las que dicho reinado es un estado de cosas que solamente empieza a hacerse presente a partir del palacio de algún emperador progresista, admitiéndose para ello, cuando sea 'objetivamente' necesario, la utilización de la violencia. Y es que la esperanza cristiana es muy otra. En palabras del autor:

> esta esperanza es la del reinado de Dios. Un reinado que, desde sus inicios en la orilla oriental del Mar de los Juncos hasta la consumación que nos describe el libro del Apocalipsis, no parece coincidir con otros reinados humanos, sino más bien estar permanentemente en conflicto con ellos. Un reinado que atañe a unas comunidades que, desde Abraham hasta el final de los tiempos, no parecen ser precisamente mayoritarias. En este sentido, este libro no se escribe desde algún tipo de preocupación 'constantiniana' por dar instrucciones a los poderosos sobre cómo deben gobernar. Tampoco se escribe desde el poder, desde el deseo de mantenerlo o de conquistarlo. Y, sin embargo, se escribe en una perspectiva universal, pensando que lo que Dios ha hecho con su pueblo abre una esperanza para todos[89].

En términos generales, todo esto es impecable. Los violentos se encontrarán aquí con razones éticas y teológicas que salen al paso de sus argumentos usuales. Esta reflexión me parece profundamente fiel al Evangelio de Jesucristo: no es otra cosa que la radicalidad de una no violencia activa que excluye el uso de la violencia estatal y antiestatal[90]. Según González,

---

88 Cf. González (2003a: 274–282).

89 González (2003a: 16–17).

90 Cf. González (2003a: 288–292).

> las formas violentas de resistencia desencadenan automáticamente una respuesta violenta del opresor y, por tanto, solo pueden aspirar a tener éxito *cuando las capacidades violentas de los oprimidos son iguales o superiores a las de los opresores* [...] No por haber sido víctimas, son incapaces las víctimas de convertirse en opresoras. Todo lo contrario: es precisamente una victoria conseguida por la fuerza lo que las convierte en algo muy parecido a sus antiguos opresores [...] No cabe duda de que, con el amor a los enemigos, llegamos a un punto crucial en el que la fe cristiana se mide a sí misma. Si la fe es la ruptura de la lógica de la retribución, una fe real se hará presente allí donde los enemigos no son enfrentados en sus mismos términos, donde no se devuelve mal por mal, sino donde se ofrece a los opresores una posibilidad de conversión[91].

Aunque la acción violenta, al menos en ocasiones, parece el único y último recurso contra ciertas manifestaciones históricas particularmente dañinas del *mysterium iniquitatis*, González afirma que los cristianos tienen, incluso en esos casos extremos, razones específicas para oponerse al uso de la violencia. Y, sin embargo, es un hecho que más allá de las iglesias cristianas hay numerosas formas no violentas de acción social y política. Por esto mismo, debe admitirse una coincidencia parcial de las razones no violentas del cristianismo con las razones que se esgrimen fuera de él. González afirma que la lógica del comportamiento violento es, en el fondo, idéntica a la lógica de todas las formas de opresión. Justamente porque es una suerte de corroboración de la lógica de los opresores, la violencia tiende a envolver una aspiración al poder[92]. Las numerosas formas no violentas de acción, muchas de ellas independientes de las iglesias, revelan un núcleo ecuménico, una perspectiva de universalización que transciende los márgenes cristianos. Solo hay, en *Reinado de Dios e imperio*, una expresión particularmente ambigua. González cita a Orígenes[93]: en caso de guerra, "mucho más razonable es que los cristianos participen en la campaña como sacerdotes y servidores de Dios mientras los demás van a la guerra, y que mantengan sus manos puras y eleven sus oraciones a Dios a favor de quienes luchan y pelean por la causa justa y de quien gobierna rectamente"[94]. Por ende, concluye González, "los cristianos apoyan con

---

91 González (2003a: 351 y 353–354).

92 Cf. González (2003a: 351–355).

93 Vid. *Contra Celsum* (VIII, 73).

94 González (2003a: 289).

sus oraciones, no al emperador sin más, sino, como Orígenes dice, a quienes luchan 'por la causa justa'"[95]. ¿Qué significa esto? Si la violencia reproduce necesariamente el esquema de la opresión y del poder, ¿puede el cristiano apoyar mediante su oración al que emplea la violencia, aun cuando lo haga 'por la causa justa'? Y si existen causas justas que la oración cristiana puede apoyar, ¿sigue siendo cierto entonces que la violencia siempre reproduce el esquema de la opresión y del poder y que es, por ende, ilícita para el cristiano en todos los casos y sin excepción?[96]

4. Conclusión

Huelga decir que, pese a estas críticas, considero extraordinariamente valiosa la obra de González. El suyo es un proyecto filosófico y teológico insólito: su nivel conceptual, por decirlo de alguna manera, es desacostumbrado en España y América latina. Pero, además, es una obra intensamente provocadora. En *Reinado de Dios e imperio*, llega a decir que

> la verdad de nuestras afirmaciones sobre Jesús como el Cristo, el Redentor, se ha de ver, como ya pedía Nietzsche, en la existencia de un pueblo redimido. ¿Es posible responder hoy a los que preguntan por la liberación cristiana diciendo: 'venid y ved'? ¿Hay en la historia un pueblo en el que se realicen las bendiciones de la era mesiánica? ¿Es posible realizar en nuestro tiempo lo que los cristianos realizaron en los primeros siglos? ¿O fue todo una fugaz ilusión que, en último término, mostraría que Jesús no era el Mesías, y que hemos de abandonar el proyecto cristiano para dedicarnos a hacer pequeñas reformas en los palacios de los faraones? ¿Es imposible el cambio estructural desde abajo? ¿Hemos de limitarnos a exigir a los faraones que realicen en sus estados lo que nosotros no podemos realizar en las iglesias? ¿Es posible el proyecto cristiano de cambio social en nuestro tiempo?[97].

A estas preguntas intenta responder la teología social de González. Su conclusión es enfática:

---

95 González (2003a: 290).

96 Últimamente González ha añadido un hito más a su idea del pacifismo cristiano: vid. González (2012).

97 González (2003a: 304).

> en el libro del Apocalipsis, los adoradores de la bestia proclaman el poder del imperio global diciendo: '¿Quién como la bestia y quién podrá luchar contra ella?' (Ap 13,4). Todo imperio trata de presentarse a sí mismo como todopoderoso, como carente de alternativas, como una realidad definitiva que nunca podrá ser cambiada [...] A lo largo de los tiempos, todos los imperios han tratado de presentarse a sí mismos como la culminación de la historia. Su poder militar, económico y político les ha hecho aparecer como realidades que no pueden ser desafiadas por nadie. Y sin embargo, el libro del Apocalipsis hace una afirmación atrevida. El predicador de Nazaret, ajusticiado por el imperio, el León de Judá, que en realidad es un Cordero, ha derrotado al imperio y ha iniciado en la historia una dinámica que pone fin a toda dominación [...] El triunfo del Mesías sobre el esquema adámico es una derrota de la lógica profunda de todo imperio, que indefectiblemente acusa a los pobres y oprimidos de ser los culpables de su propia situación. La sangre del Cordero y la palabra de sus testigos no es el símbolo de una derrota pasada, sino el comienzo de una victoria. Una victoria que no es para el futuro, sino que está operativa ya en el presente y que, por tanto, permite ya ahora, en medio de las persecuciones, la entonación de un canto triunfal[98].

Teología de la praxis evangélica y *Reinado de Dios e imperio* (como *Estructuras de la praxis*) son libros lúcidos, difíciles de clasificar. No abundan textos semejantes. Las carencias filosóficas acompañan con frecuencia a la teología latinoamericana. Y la polémica teológica, eclesial y política suele ampararse en alguna de las diversas capillas que disputan en el campo de las iglesias. Temo que haya que lamentar para esta obra y para su autor la debilidad intelectual de nuestras discusiones, la falta de una más desarrollada cultura del debate y del libre examen en lengua castellana.

---

98 González (2003a: 401–402).

5
La influencia de Zubiri en la filosofía de la religión de América latina[1]

1. Me pregunto si este título envuelve un auténtico problema. Porque ¿cuál es esa filosofía de la religión de América latina? Y si la hay, ¿en qué consiste? Esto es lo que primeramente ha de ser dilucidado. No vaya a ocurrirnos que discutamos acerca de falsos problemas, y que lo hagamos –sería lo peor– solemne y encendidamente. Los falsos problemas son moneda tan corriente en el gremio filosófico que toda precaución es poca. Borges decía que los falsos problemas, además de encerrar una petición de principio, promueven falsas soluciones: "a Plinio (*Historia natural*, libro octavo) no le basta observar que los dragones atacan en verano a los elefantes: aventura la hipótesis de que lo hacen para beberles toda la sangre que, como nadie ignora, es muy fría"[2]. Hemos de precisar, por lo tanto, en qué sentido y con qué alcance puede hablarse legítimamente de una filosofía de la religión de América latina.

a) Si se trata de la que cultivan los filósofos latinoamericanos, independientemente de las tradiciones a las que adhieran, el asunto resulta pacífico y trivial. Pues ciertamente pueden hallarse entre nosotros algunos esbozos de filosofía de la religión. En la América latina hay filósofos –pocos pero en número creciente– que cultivan el análisis filosófico tal como se lo practica en el campo anglosajón. En este sentido, existe también en nuestros países una teología filosófica, esa suerte de teología natural que, premunida de la lógica contemporánea, pregunta por el sentido y por la verdad de las afirmaciones sobre la existencia de Dios y sus atributos. Pero hay también heideggerianos que intentan pensar en el sentido de lo sagrado y de lo divino en los tiempos de la técnica mundial y de la huida de los dioses, a la zaga de la célebre frase: solo un dios puede todavía salvarnos (*nur noch ein Gott kann uns*

---

1 Publicación original: Solari (2005a). Versión corregida de la conferencia leída el 13 de julio de 2004 en el Encuentro de Filosofía realizado en Madrid sobre "Zubiri en Hispanoamérica".

2 Borges (2002: 47–48).

retten). Tampoco faltan nietzscheanos y posmodernos, cuya postura ante el fenómeno religioso no es en ningún caso unívoca. Unos lanzan una mirada más bien peyorativa no solo sobre la modernidad filosófica sino sobre la entera tradición metafísica, y pueden llegar a disolver (antropológica, psicológica, económica o sociológicamente) los contenidos de las afirmaciones religiosas. Otros, en cambio, si bien mantienen un gesto de sospecha ante la filosofía occidental, no pueden ignorar la persistencia y la profundidad de la experiencia religiosa, y así intentan salvar el fenómeno admitiendo formas débiles, apofáticas de religiosidad. Hay también habermasianos que se refieren a la religión como una cantera de sentido irreductible alojada en el mundo de la vida. Etc. Sea de ello lo que fuere, ha de reconocerse que, ya en este primer sentido, las contribuciones latinoamericanas a la filosofía de la religión son hasta el momento harto escasas. Es pública y notoria la carencia o escasez de publicaciones, de revistas y de reuniones especializadas dedicadas a esta cuestión.

b) Pero si se trata de la llamada 'filosofía latinoamericana', el diagnóstico se agudiza. Esta es una filosofía que intenta hacer de su propia situación un tema o, por mejor decir, un asunto insoslayable de la meditación. La circunstancia latinoamericana se transforma en el punto de partida radical que permite juzgar de la propiedad o impropiedad de la filosofía que de allí arranca. La ventaja de esta forma de filosofar radica en su relación consciente y crítica con su entorno. En sus mejores momentos, la filosofía latinoamericana pretende una reflexión universal que reconoce la impresionante diversidad cultural de la existencia humana y que, por lo mismo, denuncia la primacía injustificada de una sola cultura como si ella fuera la quintaesencia de todas las demás. Por el contrario, la desventaja de los ensayos de filosofía latinoamericana radica en su tendencia a transformarse en un perenne ensayismo de la identidad y de la liberación, en una suerte de 'ontología de Latinoamérica'. Un camino que puede terminar por conducir a una filosofía autista, fallida. Ya Alfonso Reyes denunciaba estas tendencias folklóricas:

> sin sacar las cosas de quicio, reconozcamos que, para ser buen hijo de México, tampoco es fuerza invocar el nombre de la patria desde el aperitivo hasta los postres, costumbre que algunos cultivan y no pasa de una lamentable afectación, tan buena para conducir derecho a la esterilidad como todos los exhibicionismos. ¡Señores: un poco de pudor en los amores más entrañables! No: nadie ha prohibido a mis paisanos –y no consentiré que a mí nadie me lo prohíba– el interés por cuantas cosas interesan a la humanidad. Por eso somos humanos

> [...] ¿Qué tendremos los mexicanos que no podamos ir adonde todos los pueblos van? ¿Quién nos impide hurgar en el común patrimonio del espíritu con el mismo señorío que los demás? [...] No y mil veces no: nada puede sernos ajeno sino lo que ignoramos. La única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal, pues nunca la parte se entendió sin el todo. Claro es que el conocimiento, la educación, tienen que comenzar por la parte: por eso 'universal' nunca se confunde con 'descastado' [...] Porque tampoco hay que figurarse que solo es mexicano lo folklórico, lo costumbrista o lo pintoresco [...] Creer que solo es mexicano lo que expresa y sistemáticamente acentúa su aspecto exterior de mexicanismo es una verdadera puerilidad [...] Pascal no sería representativo de un polo del pensamiento francés, porque habló de cosa tan universal como Dios, y Dios [...] dista mucho de ser francés [...] Así, pues, en México no podríamos trabar conocimiento con las matemáticas, porque no hay una manera mexicana de multiplicar el dos por dos, ni puede sacarse otro producto que el universal número cuatro[3].

En este otro sentido mucho más estricto y excluyente, me parece que la filosofía latinoamericana es todavía un proyecto incipiente, cuya elaboración propiamente conceptual todavía está no solo por hacerse sino sobre todo por discutirse. Creo que Octavio Paz tenía razón cuando decía que "no poseemos una gran poesía religiosa, como no tenemos una filosofía original, ni un solo místico o reformador de importancia"[4]. Ignacio Ellacuría también reconocía la pobreza filosófica latinoamericana, especialmente notoria si se la compara con la riqueza de su arte o con la repercusión de su teología[5]. Pese a contar con figuras sumamente respetables, es ostensible la precaria condición de la filosofía latinoamericana. Recordemos que esta filosofía tiene su partida de nacimiento recién en los años 50 y 60, más o menos en la misma época en que hacía su aparición la teología de la liberación. Y que muy distintas escuelas disputan entre sí acerca del significado de esta denominación. Unas están más influenciadas por la dialéctica inspirada en Hegel y Marx o por la superación de esa dialéctica y el privilegio de una exterioridad ética *à la* Lévinas. Otras hacen una

---

3 Reyes (1986: 86–92).

4 Paz (1998c: 246).

5 Vid. Ellacuría (1993: 94, 107, 118, 121).

opción sobre todo histórica y hermenéutica, y piensan que su tarea primordial es la interpretación de símbolos, textos y acciones. En ambos casos la conclusión parece inequívoca: no se trata solo de escuelas de débil desarrollo filosófico, sino de ensayos que, aunque protestan raíces latinoamericanas, siguen siendo muy dependientes de la filosofía europea continental. Pero lo que más interesa destacar es que, tal como en la primera acepción, esta otra forma de entender a la filosofía latinoamericana tampoco ha desarrollado una filosofía de la religión.

c) Creo, por lo tanto, que la cuestión inicial merece ser mejor planteada. No nos ocupamos aquí de una filosofía de la religión con perfiles nítidos e inconfundibles. En los dos sentidos recién reseñados, en América latina en general no se ha pasado más allá de intentos fragmentarios, nunca exhaustivos de filosofía de la religión. Puede, por ende, hablarse de la filosofía de la religión de América latina tal como se dice de alguien que es capaz de comunicarse aunque solo esté en condiciones de balbucear. Empero, este diagnóstico varía cuando investigamos en particular la influencia de Xavier Zubiri en América latina. Y es que, si no me equivoco, la más desarrollada filosofía de la religión de América latina es la que depende de Zubiri. De ahí precisamente la tesis que procuraré defender: *la filosofía de la religión de Zubiri constituye la realidad y la posibilidad de una filosofía fenomenológica de la religión en América latina*. Veámoslo.

2. No deseo realizar una interpretación estrecha del pensamiento de Zubiri, que no temió entrar en el campo metafísico, teológico y científico. Pero me parece necesario destacar que Zubiri buscó siempre, particularmente durante su madurez intelectual, una filosofía fenomenológicamente fundada, una auténtica filosofía primera. La línea filosófica en la que se inscribe Zubiri es indudablemente la de Husserl y Heidegger (aunque es también la de Ortega y Gasset: no hay que olvidar que uno y otro son los filósofos hispanos más importantes del siglo XX). Esta es justamente la perspectiva en la que se sitúa la trilogía de Zubiri sobre la inteligencia y es también el carácter de su filosofía de la religión. La de Zubiri es una filosofía fenomenológica de la religión. Sus principales fuentes son la fenomenología científica de la religión, sobre todo la de Durkheim, Otto y Eliade, y la fenomenología filosófica, principalmente la que tiene su punto de partida en Husserl y sus principales manifestaciones en Scheler y Heidegger[6]. La fenomenología religiosa de Zubiri es original dentro de

---

6 Tanto los cursos como las obras mayores de Zubiri dan cuenta del influjo de Husserl, Scheler (que no por la menor frecuencia de las citas deja de estar presente) y Heidegger; respecto de la fenomenología científica de la religión puede verse en particular Zubiri (1993: 16–28).

las fenomenologías vigentes desde principios del siglo XX hasta los años 60, pues discrepa de la idea de lo sagrado en la que estas tendían a coincidir. Pero además es excepcionalmente ambiciosa: Zubiri se ve conducido por su propia idea de la filosofía a una crítica más amplia, orientada fenomenológicamente, de la tradición filosófica y teológica, en la cual comparecen nada menos que Aristóteles y Agustín, Tomás y Scoto, Kant y Schleiermacher[7]. Así es como su denuncia de la entificación de la realidad lo lleva a un cuestionamiento de la noción de *analogia entis*, tan denostada por la teología dialéctica como defendida por parte importante de la mejor teología católica contemporánea[8].

a) Para Zubiri, el punto de partida de los fenómenos religiosos es la religación, un hecho radical, universal y total al que también llama 'experiencia de la deidad'. Si la realidad está dada en una aprehensión primordial, en esa misma realidad está dada también una dimensión de profundidad poderosa que ha de ser analizada. El análisis de la religación es constante en el itinerario de Zubiri, desde la época de *Naturaleza, Historia, Dios* hasta la de la trilogía. Tal análisis constante muestra, además, una esencial continuidad: la expresión de la religación incluso se repite. Zubiri reconoce que esta experiencia de la deidad fue vislumbrada por la tradición. Pero agrega que estas anticipaciones del problema no han logrado darle una forma conceptual precisa. Y no lo han hecho, sobre todo, porque lo recargan innecesariamente de metafísica: es justamente la inflación especulativa y objetivadora del problema de Dios[9]. La vía de la religación que emprende Zubiri es ciertamente una vía intelectual. Se trata de justificar honesta y estrictamente la presencia radical de la experiencia de la deidad en el espíritu humano. Pero esta vía primaria no consiste, ni de hecho ni de derecho, en una demostración judicativa: "justificar la realidad de Dios no es montar razonamientos especulativos sobre razonamientos especulativos, sino que es la explanación intelectiva de la marcha efectiva de la religación"[10]. Uno de los empeños fundamentales de la filosofía de la religión de Zubiri es el de mostrar que, mucho antes que un conocimiento predicativo, tenemos un radical conocimiento vital de Dios.

b) Decíamos que este conocimiento elemental, siempre destacado por Zubiri, aparece en la tradición filosófica. Los clásicos advirtieron y apreciaron este conocimiento originario de la realidad divina. Un claro ejemplo lo suministra un pasaje de la *Summa Theologiae* (I, 2,

---

7 Zubiri (1984: 118–127).

8 Zubiri (2004c: 436–445; 1984: 171–172).

9 Zubiri (2004c: 422–423 y 2004b: 404–406).

10 Zubiri (1984: 134; vid. 150).

1, 1 y ad 1), donde Tomás de Aquino –citando a san Juan Damasceno– pregunta si la existencia de Dios es una verdad conocida por sí misma. Zubiri extrae de ese pasaje la siguiente conclusión: para santo Tomás, antes de todo razonamiento demostrativo, existe un conocimiento general y confuso de Dios. Tal conocimiento está naturalmente inserto en nuestra mente. Así como podemos saber que viene alguien por el camino, sin saber precisamente quién es el que viene, así también sabemos indeterminadamente de Dios sin saber rigurosa y conclusivamente quién es ese Dios del que previamente algo sabemos. Esto implica que no necesitamos del razonamiento para poseer este saber previo y, por ende, primario y radical. El problema para santo Tomás, claro, era el segundo: quién es ese Dios del que naturalmente ya poseemos algún conocimiento. Este conocimiento implícito era una cuestión pacífica e indiscutible para su época. Pero es claro que para santo Tomás la existencia de Dios es conocida por sí misma, no en cuanto que esto constituya un juicio evidente (un juicio en el cual el predicado está contenido en el sujeto), sino en tanto que de la existencia de Dios –que alguien viene por el camino– la mente humana tiene naturalmente alguna noticia, por vaga e imprecisa que esta sea. Es un hecho, parece decir Zubiri, que tenemos siempre –de una manera tan familiar que nos puede pasar desapercibida– un saber pre–demostrativo de Dios. Y esto es justamente lo que ha cobrado la mayor importancia en esta época: hoy la cuestión no es tanto la de dar con pruebas estrictas y concluyentes de la existencia de Dios y de sus atributos entitativos y operativos –la posibilidad de lo cual, sin ser necesariamente negada, queda por discutir y determinar– como la de mostrar que el ser humano está inmerso intelectivamente en Dios, y que esto constituye la primera vía intelectual para el descubrimiento de Dios.

c) Pero ese conocimiento vital, elemental y originario de Dios es, dicho más estrictamente, el hecho radical del problema de Dios, la fenomenalidad analizable de la realidad en su carácter enigmático y poderoso. La religación es, entonces, la exhibición fáctica del problema fundamental de la existencia humana. Las experiencias no religiosas se incluyen dentro de la misma raíz en la que se inserta toda experiencia religiosa.

La religación, decíamos, es constante y continua en la filosofía de Zubiri, ganando con el tiempo en precisión fenomenológica. En la época de *Naturaleza, Historia, Dios* este problema está fundamentalmente caracterizado. Ya entonces Zubiri pensaba que hay una verdadera mostración, una presencia efectiva del problema de Dios en la existencia humana[11].

---

[11] Zubiri (2004b: 410–412).

Este problema no es un producto de la conciencia moral, o de una experiencia psicológica, o de un sentimiento, o de una estructura social. Es, mucho más radicalmente, el carácter absoluto del ser humano, 'suelto' de las cosas entre las que vive y 'en–frentado' a todas ellas. Este carácter absoluto es la dimensión definitiva de nuestro ser y en *Naturaleza, Historia, Dios* es la ultimidad o la deidad de la vida humana. Zubiri dice que, muy lejos de ser un aspecto opcional de la existencia, este es un momento que caracteriza forzosamente –*velis nolis*– todos y cada uno de sus actos. Dicha deidad está abierta, porque plantea –¡no soluciona!– el problema del fundamento. Por esto es por lo que es enigmática, porque es en todo caso un carácter de la existencia y, en general, de las cosas[12].

Los actos del hombre se muestran como actos fundados cuando se los considera desde el punto de vista último de la existencia. La absolutez de la existencia es un hecho, pero es un hecho que necesita esclarecimiento. Y lo necesita porque, de buenas a primeras, no encontramos para ella una explicación satisfactoria en nosotros mismos. La absolutez de nuestra existencia no nos la debemos a nosotros mismos; por el contrario, tiene todo el carácter de un dato con el que nos topamos inopinada, sorpresivamente. Se trata de una dimensión que escapa a nuestras posibilidades activas y previsoras. Este carácter cobrado, relativo de la existencia hace del hombre –paradójicamente– un 'absoluto relativo'. Desde esta radical consideración, los seres humanos estamos en pie de igualdad, pues todos tenemos el mismo problema, el problema de Dios. ¿Puede abocar este problema a una realidad más o menos determinada en y por sí misma? Esto ya es más problemático y, en cualquier caso, es un problema intelectual y vital posterior. Lo que debe enfatizarse aquí es que el creyente no tiene ningún título especial que esgrimir frente al ateo o al agnóstico, ni estos ante aquel, como si alguno de ellos gozara de una situación privilegiada frente a los demás. Los tres viven de creencias que han de justificar: uno la de que hay Dios o dioses, otro la de que tal cosa es completamente incognoscible, y otro la de que no hay forma alguna de divinidad[13]. Y, sin embargo, los tres pueden percibir –aunque sea de manera oscura– que la existencia no se debe a sí misma, sino que tiene este coeficiente de accidentalidad, de provisionalidad, de falta de fundamentación interna. De hecho, piensa Zubiri, la nuestra es una época especialmente vertida al problema de Dios, sea de manera positiva, sea suspensiva o

---

12 "Lo único que sabemos es que, vistas en deidad, las cosas nos aparecen como reflejando ese carácter y reflejándose ellas en él": Zubiri (2004b: 412). Esto reaparecerá en *El hombre y Dios*.

13 Es difícil en este punto pasar por alto la influencia de Ortega y Gasset; sus reflexiones sobre las ideas y las creencias parecen haber calado hondo en Zubiri. Vid. Ortega y Gasset (1986).

negativamente[14]. En cualquier caso, este coeficiente de provisionalidad se nos impone, se nos hace presente de manera forzosa. No hay escapatoria posible. A la ultimidad estamos atados. La existencia está cogida en su raíz por la precariedad de su misma absolutez. La forzosa ligazón de nuestro ser relativamente absoluto a la totalidad enigmática y última de lo que hay: en eso consiste la religación.

d) En su madurez, Zubiri dirá que la formalidad de realidad es transcendental. Por su exceso respecto a cada cosa en particular, la realidad es 'más', es dominante y poderosa. La realidad es un poder irresistible que nos tiene en sus manos, que no solo nos acompaña sino que nos basa, nos impulsa y nos hace posibles. En una palabra, la realidad es la experiencia de un fundamento, más allá –o más acá– de todo objeto. Sobre estas bases se despliega la religación, el problema de Dios o de la deidad, la experiencia del poder de lo real, el problema teologal del hombre, nombres todos de la misma y única cuestión.

Con la religación, Zubiri establece las bases de una filosofía de la religión contemporánea. Hemos dicho que ya en los años 30 Zubiri parece tener una idea bastante clara, un proyecto *in nuce* de filosofía de la religión. Así se aprecia en un texto publicado en 1937, según el cual los capítulos de esta filosofía de la religión deben ser, primero, la dimensión humana en la que se inscribe inexorablemente la religión como problema de Dios. Segundo, Dios como *ens fundamentale* o realidad suprema. Tercero, las tres dimensiones de este problema –individual, social e histórica. Y cuarto, el problema de la verdad de la religión[15]. En esta etapa temprana, pues, se vislumbran no solamente las ideas centrales de la filosofía de la religión madura de Zubiri: la religación, las religiones y el cristianismo, sino también su ordenación respectiva y su articulación interna[16].

---

14 Zubiri (2004b: 395–396).

15 Zubiri (2002: 281–283).

16 Como se sabe, Zubiri también defendió una cierta demostración de la existencia de Dios hacia el final de su vida (1984: 144–150, esp. 149). Ha de decirse que, desde el punto de vista de las clásicas demostraciones de la existencia de la divinidad, esta demostración resulta bastante peculiar y, lógicamente hablando, poco concluyente. El propio Zubiri admite que "esta justificación [de la existencia de Dios] es ciertamente una fundamentación, pero no es un razonamiento especulativo sino la inteligencia de la marcha efectiva de nuestra religación. Por ello esta 'prueba' no es una demostración matemática. Tiene siempre la resonancia de la marcha de la vida personal" (1984: 150). Pero además, considerando que la clave de la entera filosofía de la religión de Zubiri es la religación, nos topamos con una verdadera anomalía. Es el ensayo de una vía cosmológica para la demostración de la existencia de Dios: vid. Zubiri (1964). Aquí basta con decir que ambas demostraciones necesitan una discusión analítica pormenorizada, la cual –que yo sepa– aún no se ha realizado.

e) El primer despliegue de la religación es el de las religiones. Las religiones son unos complejísimos cuerpos sociales e históricos que abren el ámbito del teísmo en toda su diversidad. Optar entre una u otra religión, dice Zubiri, ya es cuestión de fe. Como lo es también, no lo olvidemos, la opción entre el teísmo, el ateísmo y la agnosis. Esta filosofía de la religión incluye, entonces, un capítulo dedicado a la historia del teísmo, que en eso consiste la historia de las religiones. Los problemas enfrentados son también aquí considerables. Y debemos reconocer que Zubiri oscila entre una actitud extremadamente cuidadosa ante el catolicismo de su época y una libertad intelectual que lo mueve a hacer afirmaciones bastante osadas. Dicho sea de paso, aquí se percibe la diferencia entre Hispanoamérica, por una parte, y la Europa no peninsular y el ámbito anglosajón, por la otra. Es la tesis defendida una y otra vez por Octavio Paz: salvo excepciones que solo confirman la regla, no hemos tenido siglos como el XVII y el XVIII a la europea, ni por tanto ilustración, ni crítica de la religión, ni democracia liberal, ni capitalismo industrial[17]. En particular, hemos vivido, estamos viviendo con retraso las luchas contra la censura eclesiástica y a favor de la libertad religiosa, y el consiguiente proceso de control de ciertas pretensiones eclesiásticas exorbitantes y de secularización y pluralización de los fenómenos religiosos. Por el contrario, aquellas luchas y este proceso ya se percibían nítidamente en los fundadores de la filosofía de la religión[18]. De ello dan testimonio los avatares editoriales por los que pasaron los textos de dichos precursores. En cambio, el problema de la relación entre las instituciones religiosas y las políticas aparece muy escasamente en Zubiri. Y hay motivos para presumir que este hecho no se debe solo al catolicismo de Zubiri ni a una autocensura atribuible al ambiente franquista, sino sobre todo a la pertenencia de Zubiri a una tradición intelectual con escasas reservas autónomas y críticas.

Además de afirmar la historicidad y la variedad de la ruta religiosa, cosa archiconocida, Zubiri insiste en la historicidad y la variedad de la misma verdad religiosa. En el curso de Madrid de 1965 sobre "El problema filosófico de la historia de las religiones", Zubiri distingue entre la conformidad y la adecuación de la verdad religiosa. Este es un asunto ya preparado en *Naturaleza, Historia, Dios* mediante la distinción entre conceptos representativos y conceptos direccionales, una distinción estimada como imprescindible para hablar de

---

17 Véase, por ejemplo, Paz (1998b).

18 Basta consultar la sección novena de la *Historia natural de la religión* y la última parte (la XII) de los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume; toda *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant, en especial el prólogo de 1793 y las dos últimas partes, y sus escritos sobre la ilustración; el cuarto discurso *Sobre la religión* de Schleiermacher; y el libro VIII de los *Principios de política* (según la edición de 1806) así como algunas expresiones del primer libro *De la religión* de Constant.

Dios[19]. En general, puede decirse que de las cosas hay un tipo de conceptos que las hacen presentes de manera determinada. Como hacer presentes a las cosas determinadamente es representarlas, se trata de conceptos representativos. Pero hay también otra clase de conceptos que no determinan a las cosas sino que las presentan tan solo como término de una cierta ruta. Estos conceptos permiten ir de unas cosas hacia otras. Son los conceptos direccionales, los conceptos como vías que indican el camino hacia las cosas. Es justamente el caso de los conceptos acerca de Dios, que son siempre y solo direccionales. El tema, como es frecuente en Zubiri, lo acompañará hasta el final de su vida y será especialmente analizado en la trilogía sobre la inteligencia. En el curso de 1965, Zubiri afirma que todas las afirmaciones religiosas son verdaderas. Son verdaderas en tanto en cuanto son conformes a la realidad a la cual se refieren. Mas, ni la intelección en general ni la inteligencia religiosa en particular agotan la realidad a la que están referidas, pues en uno y otro caso nos topamos inexorablemente con esa dimensión direccional del inteligir, esa dimensión dinámica que Zubiri llama 'hacia'. La direccionalidad religiosa es justamente el enigma, el misterio de un camino real inagotable. Dicho de otra manera, dado que la verdad religiosa es la verdad de una vía que no puede ser recorrida exhaustivamente, ella no es ni puede ser nunca una verdad plenamente adecuada para con su realidad terminal: "en el 'hacia' del misterio hay pura y simplemente una parcelaria adecuación, a pesar de haber una conformidad"[20]. Entonces, en cierta forma toda religión –politeísta, panteísta, monoteísta– es verdadera: "*en cualquiera de las tres respuestas real y efectivamente el hombre accede a la divinidad*"[21]. Pero en otra forma, por no limitarse a la afirmación, por incluir la exclusividad de lo afirmado, la religión posee una magnitud inevitable de extravío. De ahí que Zubiri concluya que la verdad religiosa es una verdad itinerante:

> la verdad de toda religión [...] es pura y simplemente la verdad que consiste en que, a través del misterio, el hombre, lanzado misteriosamente *hacia* la divinidad, la alcanza de un modo constitutivamente inadecuado [...] La verdad religiosa es constitutivamente una verdad itinerante: la conformidad inadecuada en el puro 'hacia' del misterio[22].

---

19 Zubiri (2004b: 414–415).

20 Zubiri (1993: 156).

21 Zubiri (1993: 157).

22 Zubiri (1993: 159–160).

f) Por la misma razón, Zubiri afirma constantemente que las religiones pueden ser consideradas como 'ab–erraciones' en el sentido etimológico de la expresión[23]. Es el cristianismo intrínseco, 'de–forme', ignorado presente en todas las religiones "lo que da lugar precisamente a la transcendencia histórica del Cristianismo"[24]. Esto explica que la única actitud admisible del cristianismo para con las demás religiones "no podrá ser nunca la de una afirmación excluyente" sino la de una "*versión positiva hacia ellas*"[25]. Zubiri esboza aquí una teología de la historia de las religiones, una teología en ciernes pero bastante precisa[26]. Y es que el cristianismo es la verdad de todas ellas[27]. No es difícil advertir que aquí se plantea un problema de envergadura. Si Hegel hablaba del cristianismo como de la religión absoluta, Zubiri se refiere al cristianismo como la religión verdadera:

> cuando decimos que la religión cristiana es la verdadera, se quiere decir que es una verdad *definitiva*, donde definitiva significa justamente eso: que es el acceso *divino* a Dios. Por eso es *la* religión, *la* verdad definitiva, la única vía que conduce definitivamente a la realidad de Dios[28].

Mas, ¿qué estatuto tienen estas afirmaciones? ¿Pueden ellas pronunciarse desde una perspectiva estrictamente fenomenológica? ¿O, más bien, se trata de enunciaciones que solo se pueden realizar tomando apoyo en la fe del que las enuncia? La cuestión cobra una significación adicional cuando se la relaciona con la necesidad, sentida por el propio Zubiri, de superar el eurocentrismo cristiano:

> evidentemente, el Cristianismo no nacionaliza ningún Dios, pero qué duda cabe que hay un riesgo inminente en el Cristianismo, no de adscribir al Dios cristiano a un pueblo o a una nación, pero sí a una forma de civilización, por ejemplo, a la civilización occidental [...], como si

---

23 "No en el sentido de disparates sino en el sentido de vías circundantes para llegar a Dios"; "es decir, dan rodeos, pero por un rodeo llegan al Dios del Cristianismo" (1993: 201 y 332; vid. la misma idea ya en 2004b: 415). Conviene recordar la reflexión sobre el fenómeno de la difracción de lo divino en el hombre (1993: 148–150), fronteriza con esta idea de la ab–erración.

24 Zubiri (1993: 338).

25 Zubiri (1993: 341).

26 Zubiri (1993: 327–328).

27 Zubiri (1984: 381; 1993: 329–347; 1997: 614–615).

28 Zubiri (1993: 330).

> efectivamente el Cristianismo fuese una misma cosa con la civilización occidental o por lo menos estuviera esencialmente adscrito a ella[29].

Para Zubiri, la religión cristiana es la única religión que afirma la encarnación de Dios y la deiformación del hombre. El cristianismo siempre permanece más allá de la mostración de la religación y de las demostraciones de la realidad de Dios[30]. Aquí también se percibe que la teología de Zubiri posee en el fondo una gran continuidad. El cristianismo es la posibilidad, fundada en la universal religación e inscrita de la historia religiosa de la humanidad, aunque de ningún modo exigida por ellas, de la donación personal de Dios al mundo[31]. De ahí la tarea propiamente teológica. Comentando el *Itinerarium mentis in Deum* de Buenaventura, dice Zubiri que el itinerario teológico

> es ciertamente un movimiento de la mente hacia un Dios revelador, pero hacia un Dios que está ya dado al hombre, el cual se halla arrastrado por Él en ese acto o estado que es la fe. Entonces el itinerario no es tanto un camino *hacia* Dios sino un camino *en* Dios hacia su interna desvelación e inteligibilidad. Más que la marcha del hombre hacia Dios, es el trazado de la penetración de Dios en la mente humana; un esfuerzo activo de la mente para que se ilumine cada vez más un Dios ya abierto a ella[32].

3. Pues bien: he afirmado que esta fenomenología de la religión se ha desarrollado en América latina. Mi impresión es que la mejor veta de esta fenomenología es la que representan ciertos discípulos de Zubiri. Es el caso, sobre todo, de Ignacio Ellacuría y Antonio González. Ciertamente existen otras direcciones fenomenológicas en América latina[33]. Pero, que yo

---

29 Zubiri (1993: 175–176, n. 2; vid. 197–198 y 322–324; 1997: 475–476).

30 Zubiri (2004b: 415).

31 Zubiri (2004d: 504–542; 1993: 251–252 y 257; 1997: 16–19 y 614–617). He aquí una –no la única– coincidencia de Zubiri con Rahner. Rectifico aquí un juicio apresurado, según el cual el acento de la teología de Rahner recaería sobre el carácter salvífico del cristianismo; vid. Solari (2001b). Haciendo un balance de su labor teológica poco antes de morir, Rahner afirma nítidamente que la autocomunicación de Dios mismo a la creatura "es un tema más central que el pecado y el perdón de los pecados": Rahner (2002: 11–14, esp. 13).

32 Zubiri (1966: XII).

33 El caso mexicano, por ejemplo, ha sido reconstruido por Zirión (2003). No sé si haya otro país latinoamericano con una historia fenomenológica comparable a la de México.

sepa, esta es la única fenomenología de la religión llevada a cabo entre nosotros. Es en este sentido que hablo de la fenomenología de la religión de Zubiri como de una realidad, y una realidad propia y original en América latina. Ahora hemos de examinar en qué consiste esta filosofía realizada en América latina.

a) Veamos primero el caso de Ellacuría. Son conocidas sus deudas anteriores al encuentro con Zubiri. Por una parte, su deuda con la neoescolástica alemana. Así, pudo absorber ideas como las del espíritu en el mundo (*Geist in Welt*) de Rahner y su afirmación de un *excessus* transcendental: *anima est quodammodo omnia*. Por otra parte, con algunas filosofías de la primera mitad del siglo XX, Ortega sobre todo, pero también Bergson, Heidegger y ciertas formas de existencialismo. Lo definitivo, en todo caso, se produce a partir del encuentro con Zubiri, dentro de cuya órbita de influencia Ellacuría llegó a esbozar una filosofía latinoamericana de la liberación. La influencia de Zubiri es de sobra conocida. Zubiri confirmó y radicalizó en Ellacuría el nivel filosófico estrictamente contemporáneo en el que ya lo había situado Ortega. Es el nivel de una filosofía parcialmente fenomenológica, no idealista y, más aún, explícitamente crítica del idealismo moderno. No hay una filosofía de Ellacuría radical, originalmente distinta de Zubiri. Puede decirse, en este sentido, que la filosofía última de Ellacuría es una interpretación de la de Zubiri. Y una interpretación realista y metafísica que explota las posibilidades prácticas, históricas y liberadoras del pensamiento de Zubiri. Pero la convicción de que la realidad histórica es el objeto de la filosofía no la debe Ellacuría únicamente a Zubiri; para ser precisos, la debe también a Hegel y a Marx, gracias a los cuales puede pensarse la historia en toda su espiritualidad y materialidad, dialéctica y conflictividad. Por eso decíamos que la de Ellacuría es una fenomenología en un sentido parcial, justamente porque sintetiza una serie de direcciones filosóficas en torno a la influencia dominante de Zubiri.

En un texto de 1981 incorporado en *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría resume en cinco tesis su filosofía de la realidad histórica. En ellas sigue ostensiblemente el curso de Zubiri sobre la "Estructura dinámica de la realidad" de 1968. Las tesis enuncian la unidad de la realidad, su dinamicidad, aunque no su dialéctica necesaria y universal, y su procesualidad ascendente. La última tesis postula, por fin, que la realidad histórica es el objeto adecuado de la filosofía[34]. Veamos esto último. La historia posee el mayor grado de realidad, dice Ellacuría, puesto que, si bien se apoya en todas las demás formas de realidad (materiales, biológicas, personales y sociales), las asume y las supera. En la realidad histori-

[34] Ellacuría (1991: 30, 31, 33, 36 y 38, respectivamente).

ca se encuentran presentes todas las restantes formas reales, pero conservadas dentro de una nueva dimensión de la realidad, que es la de las posibilidades, su forja y su pérdida, su apropiación y su transmisión. Por esto la historia es lo más real de la realidad, justamente porque en ella la realidad alcanza sus últimas determinaciones, su mayor apertura y su más pleno 'dar de sí'. Como dice Zubiri, la historia es un dinamismo abierto de posibilidades. La historia no es en su raíz un suceso lógico o hermenéutico, sino un acontecimiento perfectamente práctico. Y, si la verdad es siempre y solo la verdad de la realidad, la verdad tiene en definitiva un carácter histórico[35].

Esta filosofía de la realidad histórica envuelve un esbozo de filosofía de la religión, en el cual la religación juega un papel central. Es cierto que cuando Ellacuría habla de la realidad, se refiere a la realidad intramundana. Pero esta realidad intramundana es una realidad abierta en cuanto realidad y, además y sobre todo, abierta porque envuelve realidades personales e históricas. Allí es donde aparece Dios. Dios no es, por supuesto, un objeto intramundano más junto a otros: es la *transcendencia de Dios*. Pero esta transcendencia es una *transcendencia histórica*. El aporte de Ellacuría consiste en el énfasis que le reconoce al carácter histórico y práctico del problema de Dios. De haber un Dios, será ciertamente el Dios de la materia, de la vida y de la conciencia, pero será por sobre todo el *Dios de la historia*. Es la interpenetración práctica de Dios y la historia de los hombres[36]. He aquí la dimensión fenomenológica de la religión en Ellacuría: Dios ha de darse, y esto significa para él que ha de revelarse históricamente para luego poder ser pensado y dicho. La condición de posibilidad de un discurso filosófico sobre la religión es la presencia de Dios en la praxis humana[37]. Y esto es así porque la historia, como veíamos, es el grado máximo de realidad.

---

35 Ellacuría (1991: 473).

36 "El análisis de la realidad personal muestra ciertamente su apertura; puede mostrar incluso su religación (Zubiri). Pero ni la inmensidad de Dios, ni su novedad, incluso ni su misterio se hacen realmente patentes más que en la totalidad de la experiencia histórica. Hay una experiencia personal de Dios, pero la realidad más plena de Dios solo se ha hecho presente y solo puede hacerse presente en una realidad histórica. Si no podemos llegar a saber lo que es la humanidad y, en definitiva, el hombre, más que cuando el hombre acabe de ser históricamente todo lo que es capaz de dar de sí, sería presuntuoso pensar que podemos saber algo menos adecuadamente de Dios más que en el aprovechamiento de todo el hacer y el experimentar históricos de la humanidad acerca de Dios [...] No debe olvidarse que las grandes religiones muestran siempre un Dios del pueblo, de un pueblo que marcha por la historia [...] Puede haber un Dios de la naturaleza, puede haber un Dios de la persona y de la subjetividad; pero hay, sobre todo, un Dios de la historia, que no excluye, como ya indicamos, ni a la naturaleza material ni a la realidad personal": Ellacuría (1991: 474–475).

37 Sustituyendo praxis por vida, ya lo decía Ortega: "[...] porque todo lo demás, incluso Dios, tiene que darse y ser para mí dentro de mi vida" (1983b: 31).

b) El principal discípulo de Ellacuría es Antonio González. Sus primeros textos muestran ya la influencia de Ellacuría en lo que respecta a la idea de praxis histórica. Pero, sobre todo, exhiben la presencia masiva de la filosofía de Zubiri, entendida como una nueva versión de la fenomenología inaugurada por Husserl. Ya desde los años 90, este autor empieza a gestar un proyecto filosófico y teológico original. Si la competencia especulativa destacaba a Ellacuría dentro de su entorno, creo que las ideas de Antonio González resultan francamente inusuales en América latina. La circunstancia latinoamericana repercute indudablemente en la trayectoria de su pensamiento. Pero no hay apelaciones y lemas regionales, ya que la pretensión de este autor es racional, universal, traducible a otras lenguas sin menoscabo de su pertinencia, cosa que a menudo no puede decirse de las filosofías latinoamericanas.

Aquí se percibe de inmediato una inequívoca intención fenomenológica. La pregunta primaria de la filosofía es la pregunta por el punto de partida del filosofar. Según González, ese comienzo absoluto, por más que nunca se justifique plenamente y que requiera siempre de correcciones, se alcanza en la idea de acto. Con el estudio analítico de los actos comienza la filosofía. De las distintas configuraciones de los actos emergen diversos tipos de praxis, fundamentalmente tres. La acción, primero, que es un sistema de actos caracterizables por la actualización de cosas en alteridad radical. La actuación, enseguida, que es una acción intencionalmente orientada y que, por ende, incluye un momento de sentido. Y la actividad, tercero, que es ya una actuación sometida a la razón y sujeta, por lo tanto, a la cuestión de lo que sean las cosas con independencia de los propios actos. Estas son las estructuras de la praxis. Empero, el problema fundamental es que una justificación puramente ética de la praxis es insuficiente. Con la ética no termina el problema de la justificación de la praxis, porque todavía puede preguntarse por qué hay que actuar éticamente. El sufrimiento del inocente y el éxito mundanal del asesino ponen en primer plano esta cuestión: ¿merece la pena dedicar la vida a la lucha por la justicia? Todavía es necesaria una justificación ulterior y final de nuestra vida. González estudia las que, en su opinión, son las dos formas básicas de justificación definitiva de la praxis humana: la justificación religiosa y la justificación ilustrada. La última justificación de nuestra praxis no es un patrimonio exclusivo de las tradiciones religiosas, sino que forma parte del mundo moderno e ilustrado –e, incluso, de ciertas interpretaciones posmodernas de la historia.

Justamente en este punto, González esboza una filosofía de la religión profundamente marcada por Zubiri[38]. Ya en las acciones se actualiza una alteridad. Las cosas actualizadas

---

38 Puede verse una prefiguración de esta filosofía praxeológica de la religión en González (2004a),

en nuestros actos son otras respecto de esos mismos actos en los que se actualizan. Es decir, las cosas actualizadas remiten, no a los actos, sino a sí mismas. Es la alteridad radical presente ya elementalmente en nuestros actos, sean del tipo que sean, y por lo mismo, presente en todas las estructuras de la praxis. Esta alteridad radical nos hace ser personas, porque distiende los actos de nuestras acciones y libera a nuestra praxis de todo encadenamiento automático o estimúlico. Aquí nos encontramos con la paradoja de la alteridad radical: por una parte, es alteridad, algo ajeno a nosotros mismos; por la otra, es lo más íntimo y constitutivo, porque nos hace ser personas. El carácter paradójico de la alteridad tiene poder sobre nosotros, pues nos saca fuera de nosotros mismos y a la vez nos constituye personalmente. Siguiendo a Zubiri, González dice que esta es una religación a ese poder paradójico de la alteridad[39]. Pero, además, las actuaciones le dan un sentido a la religación accional. Este sentido actuacional es el núcleo de las religiones y orienta intencionalmente nuestra praxis respecto del poder de la alteridad. Cuando intentamos dar un sentido al poder de la alteridad que nos religa es cuando aparece la religión (aunque no solo ella). Los sentidos religiosos son numerosos y cambiantes, pero coinciden en plasmar el poder de la alteridad en acciones intencionalmente orientadas. Un ejemplo de sentido es la sacralidad. Pero no es el único: no todas las religiones se definen por lo sagrado[40]. González discute aquí con la hermenéutica[41]. Se enfrenta con el privilegio del sentido en el plano religioso y afirma que no se trata tanto de encontrar un sentido completamente universal para definir los fenómenos religiosos (tarea prácticamente imposible) cuanto de arraigar los sentidos religiosos dentro de un hecho básico, universal y elemental que ya no es sentido. Las actividades, por último, se caracterizan por buscar racionalmente lo que son las cosas independientemente de nuestros actos. No es tarea sencilla: es justamente la tarea histórica, nunca definitiva, de la razón. Esta es la alteridad real de las cosas por sí mismas y con independencia de nuestros actos. En este momento aparece un problema: ¿cuál será el fundamento de la paradoja de la alteridad independientemente de nuestra

---

cuya primera versión data de 1998.

39 Vid. González (1999a: 128–129).

40 "Lo religioso no se define por la existencia de un determinado sentido religioso. Lo religioso se define por ser plasmación, en actuaciones con sentido, de la presencia universal de la paradoja de la alteridad en la praxis humana. Tanto la fenomenología de la religión como la filosofía analítica del lenguaje religioso partieron de determinados sentidos o significados religiosos. Pero estos sentidos o significados difícilmente son universales. Incluso con respecto a sentidos enormemente generales, como lo 'sagrado', podría levantarse la protesta de alguna tradición religiosa que no se entiende a sí misma en términos de sacralidad. En cambio, la paradoja de la alteridad constituye una dimensión universal de toda praxis humana": González (1999a: 130).

41 Cf. González (1997: 23–31).

praxis? Los actos racionales son una búsqueda que, referida al problema religioso, lleva a "transcender los esquemas intencionales que dan sentido a la paradoja de la alteridad, preguntándose por el fundamento de esa paradoja con independencia de la misma"[42]. Los sentidos religiosos dejan de ser suficientes y se busca qué es en realidad el poder de la alteridad. Caben respuestas muy distintas[43]. La búsqueda del fundamento del poder que nos religa puede conducir, y de hecho ha conducido históricamente, por rutas politeístas, monoteístas y panteístas, sin excluir las posibilidades ateas, agnósticas e incluso fenómenos como las religiones laicas. En cualquier caso, se trata de precisar cuál es y en qué consiste el fundamento de la alteridad allende nuestra praxis. Es la alteridad total. Por esto es por lo que la pregunta por el fundamento del poder de la alteridad conduce, más allá de la alteridad radical y de la alteridad real, hacia una alteridad total. El término de la razón religiosa es, por ende, algo totalmente otro respecto del mundo real y de la praxis humana. El fundamento de la alteridad radical y de la alteridad real es, pues, una alteridad total, lo totalmente otro: "es más otro que toda alteridad"[44]. Por ello la razón –si es racional– ha de reconocer esta alteridad incomparable e infinita en cuanto tal. Y por lo mismo, a ella no se le pueden aplicar conceptos como los de ser o realidad. De esta alteridad total no cabe más que una caracterización filosófica negativa[45].

---

42 González (1999a: 134).

43 "La historia de las religiones [...] es la historia de una actividad religiosa en la que la humanidad se ha ido preguntando por el fundamento último de la paradoja de la alteridad, a la que estamos constitutivamente religados": González (1999a: 134).

44 González (1999a: 138).

45 "A mi modo de ver, la idea de la divinidad que podemos hacernos por caminos estrictamente filosóficos tiene caracteres más bien negativos [...] La realidad [...] no es otra cosa que la alteridad real a la que nos remite, en los actos racionales, la alteridad radical de las cosas en nuestros actos. Por eso mismo, el fundamento de toda alteridad no puede ser una cosa real más entre las otras cosas reales del mundo. El fundamento del poder de la alteridad es también 'otro' respecto de las cosas del mundo. Precisamente por eso, todo intento de pensar el fundamento de la paradoja de la alteridad como una cosa real entre las cosas reales del mundo no sería propiamente racional. La razón humana, buscando el fundamento de la paradoja de la alteridad, se ve lanzada más allá de toda alteridad y, por tanto, más allá de toda realidad. El fundamento buscado, en el caso de existir, no puede ser una cosa real entre las demás cosas reales del mundo. La razón humana es racional cuando reconoce que el fundamento de la paradoja de la alteridad no es una realidad alcanzable por la razón humana. Estamos ante algo que es reduplicativamente 'otro', porque no se trata solamente del fundamento de la alteridad *radical* en nuestros actos, sino del fundamento de la alteridad *real* de las cosas con independencia de dichos actos. En este sentido, más que de una alteridad real, sería más correcto hablar de una 'alteridad total': es el totalmente otro": González (1999a: 136–137).

Estas son, resumidamente, las ideas de Ellacuría y González. Son la realidad de una fenomenología latinoamericana de la religión inspirada en Zubiri.

4. Pero en la tesis que estoy tratando de justificar decía que la filosofía de la religión de Zubiri constituye también la posibilidad de una filosofía fenomenológica de la religión en América latina. Y es que la fenomenología es sobre todo una posibilidad. Esta afirmación tiene varios sentidos.

a) De partida, podemos preguntarnos si las ideas de Zubiri, Ellacuría y González constituirán una escuela con perfiles nítidos, una tradición perdurable en América latina. Difícil responder. Por una parte, las tradiciones y las escuelas están siempre amenazadas por el riesgo del escolasticismo. Es el riesgo bien cierto de un escolasticismo zubiriano, de entender la filosofía poco menos que como un comentario de las obras de Zubiri. Pero además de este peligro, la constitución crítica, creativa de una tradición se enfrenta con los enormes problemas políticos, económicos y culturales de América latina. La violencia, la intolerancia y la escasez de crítica, la pobreza y la desigualdad reducen las posibilidades de la filosofía en nuestra región. Ya decía Aristóteles que la filosofía solo ha nacido cuando la holgura de las condiciones materiales permite el ocio y la meditación. Esto no significa, por cierto, sostener una relación estricta y unívoca entre la sociedad y sus producciones intelectuales. Me parece claro que los creadores surgen en último término por generación espontánea, por una abundancia inmotivada, 'porque sí'. Pero sin una mínima infraestructura material y cultural es bien improbable la constitución de una tradición filosófica y de una comunidad intelectual. Hacer de la filosofía una función social y no una excepción, no una anomalía: a ello se oponen obstáculos importantísimos en América latina. Pero sin la constitución de la filosofía como función social no me parece factible la continuación seria y rigurosa de esta fenomenología de la religión.

b) Enseguida, hablo de la posibilidad en otro sentido. Se constituya o no en torno a estos autores una tradición consistente, hemos de reconocer que la fenomenología en América latina puede seguir otras rutas, rutas posibles aunque imprevisibles. Y esto me parece mucho más importante. Tal cosa es especialmente cierta cuando se atiende al célebre principio de todos los principios enunciado por Husserl. Bien pudiera decirse que los diferentes caminos que ha emprendido –y que puede emprender– la fenomenología penden de lecturas divergentes del § 24 de las *Ideen I:*

> [...] ninguna teoría concebible puede hacernos errar respecto a que *toda intuición donante originaria es una fuente de derecho del conocimiento,* que *todo* lo que se nos *ofrece en la 'intuición' originariamente* (en su realidad carnal, por así decirlo) *ha de ser aceptado simplemente como se da,* pero también *solo dentro de los límites en los cuales se da*. Vemos que una teoría, en cambio, solo podría extraer su verdad misma de los datos originarios. Toda afirmación que no haga más que conferir expresión a tales datos mediante pura explicación y significaciones exactamente ajustadas a ellos, es pues realmente [...] un *comienzo absoluto*, llamado en sentido auténtico a ser fundamento, un *principium*[46].

Estas líneas son una cantera inagotable de posibilidades. Con razón se ha dicho que Husserl ataca en línea recta el 'principio de razón suficiente', y que en su reemplazo la fenomenología erige un 'principio de intuición suficiente'. Es verdad que este principio incluye ciertas limitaciones de la intuición, unas que la constriñen a los márgenes de un horizonte ("solo dentro de los límites en los cuales se da"), otras que la refieren a una conciencia ("todo lo que se nos ofrece"). Pero de todas maneras la fenomenología afirma que su punto de partida es el fenómeno, es decir,

> lo que se muestra a partir de sí mismo como pura aparición de sí sin sobra, y no de algo otro que sí que no aparecería (una razón). Para justificar su derecho a aparecer, al fenómeno le basta la intuición, sin otra razón: le basta darse por intuición[47].

Creo que Zubiri nunca abandonó del todo este principio sentado por Husserl. Su idea de la filosofía, pienso, puede ser entendida como una posible interpretación del principio de

---

46 He aquí el texto original de Husserl en su integridad: "Am *Prinzip aller Prinzipien*: daß *jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis* sei, daß *alles,* was sich uns *in der 'Intuition' originär* (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt,* aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, daß eine jede ihre Wahrheit selbst wieder nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte. Jede Aussage, die nichts weiter tut, als solchen Gegebenheiten durch bloße Explikation und genau sich anmessende Bedeutungen Ausdruck zu verleihen, ist also wirklich [...] ein *absoluter Anfang*, im echten Sinne zur Grundlegung berufen, *principium*" (2002: 43–44).

47 Marion (1998: 258).

todos los principios. Y tampoco las ideas de Ellacuría y González constituyen otra cosa que una posible prolongación de las de Zubiri. El radio que va de este a aquellos es ciertamente eventual: Ellacuría y González llevan a cabo una particular lectura de la interpretación zubiriana del principio de todos los principios. ¿En qué consisten estas interpretaciones del principio de todos los principios?

c) Sabemos que Zubiri estudia los actos de la inteligencia. Su análisis de los hechos intelectivos no es una teoría del conocimiento al estilo de los modernos. Es, por el contrario, un ejercicio fenomenológico de filosofía primera. Se trata de analizar lo que está dado en nuestros actos aprehensivos, y no de explicar esos datos recurriendo a sus fundamentos extraaprehensivos. A Zubiri le parece dudoso que se pueda hablar analíticamente de la intelección si se la trata como una facultad. Tal cosa sería, dice, un 'deslizamiento' (del que hay varios ejemplos históricos[48]). Lo primordial es el acto intelectivo. La facultad inteligente podrá existir, pero a ella se llega tan solo como a una condición de posibilidad del acto mismo. Un análisis filosófico radical ha de atender por sobre toda otra consideración a aquellas manifestaciones dotadas de primariedad. Por esto es por lo que la inteligencia ha de ser abordada en su despliegue originario, que no es otro que el de sus actos: es un estudio de la intelección no *katà dýnamin* sino *kath'enérgeian*, repite Zubiri una y otra vez[49]. Desde este punto de vista analítico, entonces, la inteligencia es un conjunto sumamente complejo y dinámico de actos aprehensivos[50]. Que sean actos aprehensivos significa que "en la intelección me 'está' presente algo de lo que yo 'estoy' dándome cuenta"[51]. Hay, por una parte, una pura presentación de algo, su nuda actualidad, y por la otra, un darse cuenta de eso que está presente y es actual. La presentación es la comparecencia actual de algo otro en mi acto aprehensivo, sea lo que sea ese algo. Debe distinguirse aquí entre el contenido y la formalidad de lo aprehendido. Cualquiera sea el contenido presentado, dice Zubiri que su modo de presentación es el de algo otro. Lo aprehendido es otro en su aparición aprehensiva. Este modo de presentación es lo que Zubiri denomina su formalidad, y el carácter de lo que está presente en la aprehensión intelectiva es una alteridad que Zubiri llama realidad. Aunque "la aprehensión [intelectiva] es el acto presentante y consciente"[52], hay una primariedad del estar presente de las cosas –de su realidad– sobre el momento

48 Zubiri (1980: 19–22).

49 Zubiri (1972: 451; 1980: 20).

50 Zubiri (1980: 22–26).

51 Zubiri (1980: 22).

52 Zubiri (1980: 23).

consciente de darse cuenta de ellas. Precisamente me doy cuenta de algo porque ese algo me está presente, no al revés. En esto consiste básicamente el hecho intelectivo: en "el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente"[53]. Tal es la interpretación zubiriana del principio de todos los principios: el *principium* radica en la actualidad común de la realidad en la intelección y de esta en aquella, el comienzo absoluto consiste en la primariedad del mero estar presente de algo otro en un acto aprehensivo. Y el análisis consistirá entonces en mantenernos dentro de los márgenes de esta actualidad originaria, que es la única fuente de derecho del conocimiento por cuanto funge de apoyo de cualquiera teoría ulterior. El problema teologal del hombre tiene su punto de partida radical en dicho principio. La religación es un hecho también dado en la aprehensión humana. Es un hecho total, radical y universal: como hemos visto, la realidad se impone con poder y nos fuerza a realizarnos de una u otra forma. Que sea un hecho significa que el poder de lo real es un dato –o, más bien, un conjunto bastante complejo de datos– actualizado en la aprehensión humana. Más que una intuición (de acuerdo al lenguaje de Husserl), es ese momento de actualidad del acto de aprehensión según el cual lo real está presente de manera dominante y constituyente. Manteniéndonos dentro de la aprehensión y al interior de sus márgenes actuales, puede afirmarse estrictamente que la religación es un hecho que se nos da fenoménicamente. Pero como se da de una manera excepcionalmente radical –como una *vis a tergo*, en palabras de Zubiri–, su análisis es especialmente dificultoso.

d) Más que Ellacuría, es Antonio González el que realiza una explícita reinterpretación del principio de todos los principios de Husserl. La suya es una radicalización de la interpretación que da Zubiri de este principio. Debemos mantenernos en la línea de una filosofía primera, esto es, de un análisis de los datos originarios que no los transcienda y que no se transforme en una teoría científica o en una explicación metafísica. Pero, a la vez, debemos radicalizar el descubrimiento de Zubiri de una alteridad que es ya actual en nuestros actos: las cosas son otras en ellos, lo que significa que, aunque presentes en los actos, remiten a sí mismas y no a los actos en los que se hacen presentes. Esta realidad o alteridad radical implica que la presencia de las cosas en nuestros actos no es una posición, ni una mención intencional, ni una desvelación. Es una mera actualidad. Mas, aquí es donde González acusa a Zubiri de deslizarse, dentro de los actos, hacia una metafísica aristotélica. En la trilogía sobre la inteligencia, acto es definido como la plenitud real de algo. Y según Zubiri, toda actualidad reposa en una actuidad, en la plenitud de la realidad de algo. Zubiri no se

---

53 Zubiri (1980: 23).

preguntó por la raíz formal de la actualidad, del estar presente: en eso consiste el reproche de González. La raíz del estar presente no puede ser otra cosa que un hacerse presente. Hacerse presente es actualizarse. La actualización es lo que constituye a los actos en actos. Los actos son actualizaciones de cosas:

> cabría preguntarse, sin embargo, si 'hacerse presente' es lo mismo que 'estar presente'. Zubiri ha dicho, respecto a Husserl, que todo 'darse cuenta' presupone un 'estar presente' de aquello de lo que nos damos cuenta. Del mismo modo, habría también que decir que todo 'estar presente' presupone un 'hacerse presente'[54].

He aquí la unidad radical y originaria de los actos y de las cosas, la esencia de la praxis, dice González:

> la actualización es de las cosas, pero la actualización es el acto mismo. Es la unidad primaria y compacta de la praxis y de las cosas. No estamos ante una relación entre dos términos, pero tampoco solamente ante una actualidad de la cosa 'en' el acto con su radical alteridad respecto al mismo. La actualización designa algo más radical, designa al acto mismo en cuanto que él no consiste sino en el hacerse presente de la cosa. Hemos tocado fondo. Hemos alcanzado el ámbito originario de toda experiencia de las cosas. Hemos alcanzado la esencia de la praxis[55].

Esta reformulación del principio de todos los principios, que hace de los actos las fuentes de derecho de los datos originarios, alcanza a la religión. A la zaga de Zubiri, González también pretende que en el fondo mismo de nuestros actos se actualiza una dimensión de poder que se impone irresistiblemente. La paradoja de la alteridad se despliega a través de los sentidos religiosos y conduce a un exceso de alteridad que desborda todos nuestros marcos conceptuales. En eso consiste justamente la alteridad total de la que habla González: en un exceso irrepresentable pero que exhibe toda su extrañeza en el seno de nuestra praxis. Como veíamos, la praxeología de la religión postula una alteridad total de la cual no podemos hacernos más que representaciones negativas.

---

54 González (2001: 681).

55 González (2000).

e) Pero este panorama puede ampliarse aún más. Si la fenomenología nace con Husserl, debemos preguntarnos por las posibilidades que brotan de la fundación de la fenomenología. En tal caso el ámbito se ensancha enormemente. Zubiri mismo se transforma en una posibilidad no por eminente menos particular. Si en América latina hemos de proceder ecuménicamente a la hora de realizar una fenomenología de la religión responsable y pertinente, tenemos que estar atentos a todas las manifestaciones filosóficas dotadas de valor. Y no cabe duda de que hoy por hoy una de dichas manifestaciones es la que representa la fenomenología francesa. La vitalidad innegable de este movimiento constituye nuestra situación filosófica. Evidentemente habrá que someter a juicio crítico las posibilidades abiertas y exploradas por la fenomenología francesa. Pero por la misma razón, estas posibilidades no deben sernos ajenas.

f) Michel Henry propone una completa inversión de la fenomenología[56]. Si "la fenomenología es la ciencia de los fenómenos, o más bien de su fenomenalidad pura"[57], la cuestión es la de decir en qué consiste dicha fenomenalidad. Porque el principio de todos los principios de Husserl expresa una muy particular comprensión de la fenomenalidad: la que se expresa en la intencionalidad, la intuición y la evidencia, en el aparecer del mundo ante el ego transcendental[58]. Henry, podríamos decir, reinterpreta dicho principio a la luz de un dato aún más originario. Ese dato es la realidad efectiva dada ya en nuestras impresiones sensibles: "el contenido real del mundo sensible no depende de su estructura fenomenológica –representación [... según Kant], intencionalidad [... según Husserl]–, sino solo de la impresión"[59]. Hemos de atender a esa realidad que no se da en el aparecer del mundo, que se hurta a la mirada objetiva, que desaparece a través del incontenible flujo del tiempo. ¿Dónde nos encontramos con las impresiones? Henry responde que en la vida, en ese su invisible núcleo afectivo, carnal: "toda vida reviste una forma impresiva porque esta auto–revelación se cumple como un pathos en la auto–impresividad de una carne"[60]. La fenomenalidad no es el aparecer del mundo, como pensaba Husserl, sino la donación, la manifestación, la auto–revelación de la vida. La vida escapa a toda mirada intencional; es una revelación originaria de sí misma, sin distancia ni separación entre lo revelante y lo revelado. No se trata de un objeto ante los ojos inscrito dentro del horizonte del mundo, sino

---

56 Henry (2001b: 33–122).

57 Henry (2004: 16).

58 Henry (2001b: 45–52).

59 Henry (2001b: 65).

60 Henry (2001b: 221).

de una mera auto–afección de la que se tiene una certeza absoluta. La vida "es un proceso, el eterno proceso por el cual ella viene a sí, se experimenta a sí misma y goza de sí"[61]. En la vida no existe ese desdoblamiento entre la mención y lo mentado que es característico de la intencionalidad. La vida es pura inmanencia, es una unidad originaria, compacta que se da a sí misma:

> la donación de fenómenos solo es posible bajo la condición de una donación de la donación misma, de una autodonación. Esta autodonación es la vida[62].

Por lo mismo no es el pensamiento el que nos da acceso a la vida, sino que es la vida la que nos da acceso al pensamiento[63]. Podría reinterpretarse, entonces, el principio de todos los principios de esta manera: se trata de que cada cual se refiera "*a los fenómenos de su propia vida tal como le son dados en esta vida y por ella*" (*aux phénomènes de sa propre vie tels qu'ils lui sont donnés dans cette vie et par elle*)[64].

Pero esta filosofía no acaba aquí. La fenomenología de la vida se prolonga naturalmente en una del cristianismo[65]. La relación de la vida con el viviente es la de una "originalidad impensada" y termina remitiendo a una pasividad primigenia, a la "pasividad del viviente con respecto a la vida"[66]. Esto significa que en el núcleo mismo de la vida se halla una absolutez, una transcendencia, una Archi–inteligibilidad[67]. Es una Revelación anterior al pen-

---

61 Henry (2004: 25).

62 Henry (2004: 21).

63 Henry (2001b: 120 y 329).

64 Henry (2001b: 242 n. 4). Por supuesto que esta primacía de la vida fue vislumbrada en la tradición occidental. Henry se refiere sobre todo al genial descubrimiento de Descartes. Puede ponerse en duda incluso el aparecer del mundo, "el aparecer en el que el ver ve todo aquello que él ve", pero no "el aparecer en el cual el ver está dado a sí mismo": Henry (2004: 20; vid. 2001b: 94). En este sentido ha de interpretarse el *cogito* cartesiano: no como una *perceptio clara et distincta* dotada de evidencia, sino como un pensamiento –pero también un estado anímico, una pasión: cf. §26 de *Las pasiones del alma*– que se autorrevela, que aparece originariamente ante sí mismo. Agreguemos que esta fenomenología de la vida evoca con frecuencia a la filosofía de Ortega y Gasset. Parecería inevitable tener que citarlo: "la vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura (arte o ciencia o política) es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose esta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación" (1983a: 357). Y, sin embargo, Henry no lo menciona.

65 Henry (2004: 23).

66 Henry (2004: 24).

67 Henry (2001b: 113–122, 161–162, 173–179 y 327–339).

samiento, a la fenomenología y a la teología, y que ni siquiera puede ser identificada con el concepto de ser[68]. La tesis inaudita del cristianismo, ya formulada por Ireneo, consiste en una *"interpretación de la carne como portadora en sí ineluctablemente de una Archi–inteligibilidad"*[69]. Ireneo sería el descubridor del *cogito* específicamente cristiano: el *cogito* de la carne[70]. Entendiendo a la vida como el absoluto y a la carne como nuestra constitución radicalmente vital y sensible, Ireneo dice no solo que es posible que la vida tome carne, sino que tal encarnación es la condición de posibilidad de toda carne. Y segundo, que *"lejos de ser incapaz de recibir la vida, la carne es su efectuación fenomenológica"*[71]. Dicho brevemente: "la carne a la que viene el Verbo viene del Verbo mismo, es decir, de la Vida"[72]. ¿Y por qué? Porque la vida de cada quien no puede dar cuenta de sí misma: la vida

> nos hace vivientes sin contar con nosotros, independientemente de nuestro poder y de nuestro querer –pues siempre y ya, antes de girarnos un instante hacia ella para acogerla o rechazarla, para decirle sí o no, la vida está en nosotros, y nosotros en ella, en esa pasividad radical que alcanza por igual a la impresión y a nuestra vida entera–, se trata por tanto, en efecto, de esa vida que nos precede en el corazón mismo de nuestro ser, de esa vida que no es solamente nuestra[73].

Sin solución de continuidad, Henry llega a decir que, como proceso de autogeneración, la vida es el Padre, y que el Primer Viviente generado en este proceso es el Hijo único primogénito[74]. Como se ve, Henry parece 'bautizar' el principio de todos los principios: *"no es posible acceder a Dios, comprendido como su auto–revelación según una fenomenalidad que le es propia, más que allí donde se produce esta auto–revelación y del modo en que ella lo hace"*[75].

g) Jean–Luc Marion es otro fenomenólogo francés que ha intentado una refundación del

---

68 Henry (2001b: 330 y 2001a: 38–39).

69 Henry (2001b: 177).

70 Henry (2001b: 177).

71 Henry (2001b: 175).

72 Henry (2001b: 175).

73 Henry (2001b: 222).

74 Henry (2001a: 63–64).

75 Henry (2001a: 37).

principio de todos los principios. La interpretación de Marion consiste en afirmar que la fenomenalidad es, en último término, una misma cosa que la pura donación. La mostración de algo a alguien supone la originaria donación de ese algo, su propia entrega de sí[76]. Como ya lo destacaba Henry, el principio común a Husserl y Heidegger era: 'tanto de apariencia, tanto de ser' (*autant d'apparence, autant d'être*). En contra, debe decirse que la aparición ciertamente muestra, pero que muestra algo que se da: "apareciendo, ella se *da* [*donne*] ya perfectamente"[77]. Más allá de la reducción transcendental y objetiva de Husserl y de la reducción existencial y ontológica de Heidegger, Marion defiende una tercera reducción: la de lo que se da y que, en esa medida, se muestra[78]. De ahí que deba cederse el paso a un principio más esencial: 'tanto de reducción, tanto de donación' (*autant de réduction, autant de donation*)[79]. La reducción libera a la donación y la deja mostrarse como tal[80]. Por eso mismo la reducción opera después del aparecer, siguiendo su pista, *a posteriori*. No pretende fijar *a priori* a los fenómenos unos límites y unas reglas de su aparición[81]. La mostración de los fenómenos se apoya en su radical donación: los fenómenos se muestran porque se dan, y no a la inversa. Nada aparece en persona si no está dado[82]. Es cierto que los fenómenos dados han de mostrarse, pero se muestran precisamente en la medida en que se dan[83].

A título de variaciones imaginativas, como decía Husserl, es perfectamente posible pensar en unos fenómenos particularísimos, en los que la intuición, el nóema excede a la intención, al concepto, a la nóesis[84]. Junto a fenómenos intuitivamente pobres y a fenómenos provistos de grados limitados, 'normales' de intuición, serían al menos posibles unos fe-

---

76 Marion reconoce que la donación ya fue destacada por Husserl en *La idea de la fenomenología* y por Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, en el §7 de *Ser y tiempo* y en *Tiempo y ser*. Lo que no implica que se haya pensado a fondo en qué consiste la pura donación (*Gegebenheit*) ni qué se quiere decir con eso de 'lo que se muestra a partir de sí mismo' (*das Sichzeigende*) (1998: 24–25 y 102). Porque "si el fenómeno se define como lo que *se muestra* en sí y de suyo (Heidegger), en lugar de dejarse constituir (Husserl), ese *sí* no se puede atestiguar más que en tanto que el fenómeno primeramente *se da*" (1998: 9).

77 Marion (1989: 303).

78 Marion (1989: 304; vid. 1998: 7 y 168; 2001: 21–26).

79 Marion (1989: 303).

80 Marion (1998: 28; vid. 26).

81 Marion (1998: 29–30).

82 Marion (1998: 101).

83 Marion (1998: 102).

84 Marion (1998: 10, 327–328 y 337).

nómenos con exceso de intuición. Estos fenómenos intuitivamente excesivos que ensanchan el campo de la fenomenalidad son los fenómenos saturados o paradojas. En ellos se sobrepasan los dos límites que Husserl, en el principio de todos los principios, asignaba a los fenómenos posibles: el condicionamiento a un horizonte y la reducción a un ego transcendental[85]. La saturación es una añadidura, un exceso (*surcroît*) que escapa al tratamiento convencional de los fenómenos, sea al modo metafísico de Kant, sea al modo fenomenológico de Husserl[86]. Y consiste en la posibilidad de fenómenos incondicionados e irreductibles, es decir, fenómenos desmesurados por cuanto la intuición que los caracteriza estaría liberada de los límites de la objetualidad y de la entidad y, así, se volvería intencionalmente imprevisible y conceptualmente imposible de ordenar[87]. Dicho sea de paso, he aquí la razón que explica retrospectivamente que Marion (en *El ídolo y la distancia* y sobre todo en *Dios sin el ser*) haya abandonado el concepto de ser como medio de aproximación a Dios. La saturación escapa a un manejo conceptual preciso, pues se trata de una enormidad incomparable, una desmesura por superabundancia intuitiva o, lo que es lo mismo, por penuria objetiva. Sin embargo, Marion intenta describir esta saturación de acuerdo a las categorías kantianas del entendimiento. Así, según la cantidad, la saturación es inapuntable, según la cualidad, es insoportable, según la relación, es absoluta, y según la modalidad, es inobservable[88]. Este empeño en caracterizar la saturación puede ser contrastado. Marion piensa que la posibilidad de la saturación está dada y que puede llegar a mostrarse, si bien nunca de la manera como se muestran los objetos. Concretamente, Marion estudia cuatro fenómenos en los cuales puede vislumbrarse la saturación: el acontecimiento histórico, el ídolo, la carne, y el ícono o rostro[89]. Pero existe aún una posibilidad extrema, que la fenomenología, sin caer en la menor tentación teológica, debe estudiar. Se trata de la posibilidad de la saturación de la saturación, de una saturación de segundo grado, de lo *paradoxótaton*. Si la saturación ensanchaba el ámbito de la posibilidad de los fenómenos, aquí nos toparíamos con la posibilidad última y extrema, la "posibilidad de la imposibilidad"[90]. Es lo que Marion llama 'fenómeno de revelación', a la vez acontecimiento,

---

85 Marion (1998: 259–264).

86 Marion (1998: 265–275; 2001: V y 191–192). Sin embargo, la tradición filosófica no pudo dejar de reparar en los fenómenos saturados. Marion cita la idea de infinito de Descartes, lo sublime en Kant y el examen de Husserl de la conciencia íntima del tiempo, entre muchos otros (1998: 305–309).

87 Marion (1998: 275–280).

88 Marion (1998: 280–305).

89 Marion (1998: 318–325; vid. 2001: 35–153).

90 Marion (1998: 328).

ídolo, carne e ícono. La fenomenología no está en condiciones de decidir si algo así como una revelación puede darse alguna vez, pero sí puede establecer que, de darse, "un tal fenómeno de revelación debería tomar la figura de la paradoja de las paradojas"[91]. Y como ejemplo del mismo, Marion lleva a cabo nada menos que una fenomenología de Cristo[92].

h) Estas fenomenologías francesas, por supuesto, no dejan de presentar sus dificultades. La denuncia más frecuente es la que acusa una deriva teológica en estos autores. ¿No se verifica en ellos un giro teológico que arruinaría toda pretensión fenomenológica? Esta es precisamente la tesis de Janicaud: la fenomenología francesa (ya desde Emmanuel Lévinas) ha renunciado "progresivamente a las exigencias de rigor y de neutralidad metodológica que caracterizaban la marcha husserliana, experimentando cada vez más fuertemente la atracción de modelos teológicos"[93]. En el epicentro mundial del laicismo, curiosamente, se estaría verificando una gigantesca tergiversación teológica del principio de todos los principios. Tan fuerte sería este giro hacia la teología (cristiana o judía) que en Henry, por ejemplo, no hay una auténtica filosofía de la religión. Las demás religiones están ausentes de sus reflexiones. Todo cae dentro de la dicotomía planteada entre el mundo y la vida, entre el aparecer visible y el surgimiento de lo invisible. En esta división radical, el cristianismo es religión absoluta, claro que no por las razones de Hegel, sino al interior de una radical interpretación de la vida. Da la impresión de que Henry no solo contesta el *dictum* kantiano, según el cual la intuición es solamente sensible. Hay también una contestación radical de Husserl, que acepta una intuición ya no sensible sino categorial. De una manera singularmente intensa, Henry desarrolla una filosofía de lo absoluto que lo conduce al corazón mismo de la fe cristiana[94]. Pareja acusación se le dirige a Marion: abandonar el plano inmanente de la reducción fenomenológica. Este autor se defiende de tal acusación

---

91 Marion (1998: 327; vid. 329 n. 1 y 2001: 190–195).

92 Marion (1998: 329–335). Algo que Henry ya había emprendido (2001a: 83–109).

93 Greisch (1997: 75; vid. 2002: 360–372). La crítica de D. Janicaud se ha desarrollado en *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, de 1991, y en *La phénoménologie éclatée*, de 1998.

94 El hombre es finito, pero viene de la Vida y, por ende, está deificado (2001b: 336–337). Y deificado como está, en el hombre brilla el Infinito: "la fenomenología de la impresión, pieza maestra de la inversión de la fenomenología, ya nos había persuadido de que la impresión más humilde porta consigo una revelación del Absoluto" (2001b: 217); "la Parusía del absoluto brilla en el fondo de la más simple de las impresiones. Por eso la carne no miente" (2001b: 332); "la Parusía del absoluto se cumple en una Archi–carne de la que ninguna carne se separa" (2001b: 177). Este brillo, esta excedencia es justamente la paradoja del espíritu finito, de la carne humana: "nuestra carne no es ese cuerpo opaco [...] Nuestra carne porta en sí el principio de su manifestación [...] En el fondo de su Noche, nuestra carne es Dios" (2001b: 338).

y parece tener mayor conciencia de la necesidad de distinguir con nitidez entre el procedimiento fenomenológico y la investigación teológica. Pese a ello, salta a la vista que la fenomenología de Marion –como la de Henry– prácticamente no se ocupa de la historia y de la diversidad religiosa. Por el contrario, Marion sí tiene una especial afinidad para con la teología revelada y, además, en numerosas ocasiones practica una suerte de 'filosofía religiosa' al estilo de Pascal, Kierkegaard o Simone Weil[95].

La querella es difícil de decidir. Pero lo que me interesaba destacar es que, con todas sus dificultades, estos son proyectos filosóficamente significativos. Especialmente por las posibilidades que abren para la filosofía y la fenomenología de la religión en América latina. Las diferencias entre estas fenomenologías francesas y las búsquedas de Zubiri y sus continuadores son una cuestión que merecería ser estudiada. En cualquier caso, estas diferencias no impiden una cierta comunidad profunda entre todos estos autores, debida a la vuelta constante y crítica sobre el principio de todos los principios. No deja de ser interesante, por poner un solo ejemplo, que todas estas fenomenologías –desde Zubiri y Lévinas hasta Marion y González– coincidan en declarar la inadmisibilidad de la *analogia entis*.

i) Por fin, no se debe pasar por alto que el principio de todos los principios de Husserl se refiere también al problema de la expresión de los datos originarios. Recordémoslo:

> toda afirmación que no haga más que conferir expresión a tales datos [Husserl se refiere a los datos originarios dados en la intuición] mediante pura explicación y significaciones exactamente ajustadas a ellos, es pues realmente [...] un *comienzo absoluto*, llamado en sentido auténtico a ser fundamento, un *principium*.

Esto plantea problemas especiales. Por una parte, Husserl parece formular un mandato de claridad y de rigor a la filosofía en general, especialmente a la filosofía primera. Sin quererlo, la fenomenología queda puesta en relación con una corriente filosófica contemporánea de gran envergadura: la analítica, que ha hecho de la llaneza y del ideal de transparencia

---

95 Vid. Marion (1993: 13–43, 69–86 y 117–169; 2001: 31–34; 2003: 331–342). Por ejemplo: no debería causar asombro "que la fenomenología sea vecina de la cristología, pues pudiera ser que la vuelta misma a la cosa en cuestión [el amor y la caridad] así lo exija" (1993: 12). Y también: nada hay de asombroso en inquirir "por el derecho de Dios a inscribirse dentro de la fenomenalidad" (1998: 337; vid. 10).

sus señas de identidad. Es evidente que nada perderá la fenomenología si su afán de radicalidad nunca plenamente satisfecho adopta la claridad y el rigor característicos de la filosofía analítica.

Mas, ¿es posible ese ajuste exacto a los datos originarios proclamado por Husserl? Aquí se abre el problema hermenéutico. Me parece indudable que la fenomenología puede ser fecundada gracias a la erudición lenta y responsable de la hermenéutica. Y, sin embargo, no deben esquivarse las dificultades fenomenológicas que encierran algunos postulados hermenéuticos. La frecuentación de filósofos hermenéuticos suele mostrarlos no solo como lectores insaciables sino como unos seres para los cuales la tarea filosófica parece agotarse en una infinita comparación de los textos de la tradición. Quizá nadie como Borges ha sacado las consecuencias más extremas de algunas filosofías hermenéuticas:

> el hecho de que toda filosofía sea de antemano un juego dialéctico, una *Philosophia des Als Ob*, ha contribuido a multiplicarlas. Abundan los sistemas increíbles, pero de arquitectura agradable o de tipo sensacional. Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica. Saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos[96].

Incapaces de dejar los textos, algunos hermeneutas piensan que la búsqueda filosófica de un punto de partida radical es una ilusión. Por eso los fenomenólogos que aquí hemos examinado, conscientes de estas dificultades, han intentado salvaguardar la diferencia entre la filosofía y la interpretación de los textos, por más que la primera no pueda vivir sin la segunda.

Así, un hermeneuta dirá que la religación podrá ser un hecho, pero que Zubiri efectúa una interpretación de ese hecho. La religación ha de ser comprendida. Es una necesidad ineluctable: no hay hechos puros en filosofía, sino hechos sometidos a complejísimas faenas interpretativas. Faenas que cargan con presupuestos históricos y culturales, faenas siempre lingüísticas, desarrolladas en unas formas y no en otras y que pueden ser más o menos

---

96 Borges (2003: 25–26).

acertadas. Mas, ante el hermeneuta y su afirmación de la necesidad de la interpretación, Zubiri, como fenomenólogo, insistirá siempre en el principio radicalmente intuitivo –dado ya en la aprehensión– que ha de caracterizar a las investigaciones filosóficas. De ahí que González se refiera especialmente a la repulsa hermenéutica de la pretensión de primariedad. Frente a la objeción de que no hay nada inmediato sino que todo es ya interpretación, lenguaje y tradición, González contesta diciendo: es cierto que hasta el análisis del fenómeno más elemental carga con el lenguaje del analista, pero eso no obsta al hecho de que el análisis incluye un momento que sobrepasa su dimensión lingüística. En la praxis humana hay actos y cosas, y sobre ellos versa la filosofía primera. El análisis filosófico no se puede efectuar al margen de la historia, de la cultura y del lenguaje. Pero el análisis recae sobre algo presente, dado o actualizado –poco importan los términos– que no se puede resolver en la historia, la cultura o el lenguaje. Más bien debe decirse, desde un punto de vista fenomenológico, que lo dado es el criterio de discernimiento de toda interpretación. Y aunque el análisis sea inexorablemente imperfecto y mejorable, siempre dispone de una pauta de corrección que lo transciende y que lo funda. Otro tanto aportan Henry y Marion en esta misma dirección. Solo si las cosas se nos muestran previamente, podemos hablar de ellas y corregir nuestras propias afirmaciones acerca de ellas. La fenomenología adopta una suerte de 'contra–método', ya que actúa siempre y solo *a posteriori*. El método sigue al fenómeno, no lo precede ni intenta pre–verlo, pre–decirlo o pro–ducirlo. Para ella, tomar la iniciativa equivale a perderla, y a perderla hasta más no poder. Se trata de eliminar los obstáculos que se oponen a la manifestación fenoménica, y de sumergirse en ella. El único camino legítimo es el que consiste en tratar de alcanzar las cosas de la manera más originaria que sea posible. Por eso la fenomenología reivindica el título de filosofía primera, pero solo para invertirlo en el de 'filosofía última'[97].

5. Termino ya. He intentado argumentar a favor de que la filosofía de la religión de Zubiri constituye la realidad y la posibilidad de una filosofía fenomenológica de la religión en América latina. El problema nos ha llevado hasta el corazón mismo de la fenomenología, entendida como el principio de la filosofía y como una fuente de posibilidades hasta estos momentos no agotadas. Es inevitable recordar a Heidegger, que decía en el § 7 de *Ser y tiempo* que por encima de la realidad está la posibilidad. Las posibilidades filosóficas deben su conato de realidad a la tradición que las ha constituido, pero esperan su eventual cum-

---

97 Cf. Zubiri (1980: *passim*); González (1997: 68); Henry (2001b: 59 y 113–122); Marion (1998: 13–17, esp. 15–16; 2001: 31, en gral. 1–34).

plimiento del esfuerzo del concepto. Y es que en filosofía no basta con tener ocurrencias brillantes; es necesario recorrerlas pacientemente hasta el fondo y llevarlas a cabo con rigor.

6
Sobre la filosofía de la religión en América latina[1]

Hace algún tiempo defendí estas hipótesis: primero, que la filosofía de la religión en la América de habla hispana no ha pasado de intentos fragmentarios, por lo general carentes de sistematicidad, precisión y exhaustividad; y segundo, que la más desarrollada filosofía de la religión en Hispanoamérica es aquella filosofía fenomenológica que depende de Zubiri[2]. Volveré una vez más sobre ambas hipótesis, pero intentando recorrer otras vías para justificar su plausibilidad.

I. La religión en la filosofía de la liberación

Comenzaré contrastando la primera hipótesis con dos de las formas más notorias de filosofía de la liberación desarrolladas entre nosotros. Me refiero a las filosofías surgidas en los años 60 y 70, unas caracterizables por su énfasis ético–cultural, y otras basadas (más o menos intensamente) en el marxismo. De hecho, ambas pueden considerarse como las dos manifestaciones principales de dicha filosofía de la liberación. Y es que, cuando se atiende a la mediación utilizada, puede afirmarse que los autores que cultivan esta filosofía se orientan o bien por el empleo de un instrumental preferentemente hermenéutico (simbólico y sapiencial), o bien por el uso de categorías sobre todo marxistas (económicas y políticas)[3].

---

1 Publicación original: Solari (2005b). Versión ampliada de la conferencia leída el 29 de septiembre de 2004 en la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", San Salvador.

2 Cf. Solari (2005a).

3 Es la opinión de Scannone (1993: 98), quien piensa que estas dos vertientes no son necesariamente excluyentes. Pero es también la opinión de Fornet–Betancourt (1988: 65–85, esp. 72; 1992: 96–97). Ciertamente existen otras clasificaciones posibles; por todos, vid. Beorlegui (2004: 666–700, esp. 695–700). Hago notar que las versiones culturalistas extremas llegan a rechazar que las suyas sean 'filosofías de la liberación'; vid. Kusch (1976: 151–152).

1. Empecemos por aquella filosofía de la liberación cuya principal mediación es el marxismo. Nos encontramos aquí con una serie de autores que al hacer filosofía emplean categorías típicamente marxistas. Por cierto, los resultados a los que se arriba no son necesariamente comunes o coincidentes. Hay discrepancias en lo que hay de aprovechable para una filosofía latinoamericana dentro de la tradición marxista. Sea de ello lo que fuere, uno de los autores más influyentes de esta corriente es Enrique Dussel. Como veremos, este filósofo lleva a cabo alguna filosofía de la religión. Expongamos brevemente sus ideas.

En un texto publicado por primera vez en 1977 –cuyo destinatario es "el militante socialista revolucionario"[4]–, dice Dussel que

> en esta corta obra se presentan *solo los límites* dentro de los cuales se juega toda práctica religiosa. Entre la religión supraestructural y la religión infraestructural se abre el complejo *campo religioso*, con sus innumerables problemas propios. De todos ellos solo hemos indicado dos: su límite supraestructural y su límite infraestructural extremos. Sin embargo, pretendemos que es por la religión infraestructural que la religión recibe su definición *esencial*[5].

Dussel añade a este texto un par de apéndices. Su mera lectura revela ya la dirección de esta investigación. Respecto de la religión supraestructural, las fuentes textuales de Dussel son sobre todo Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Luxemburgo, Lenin y Gramsci. También se menciona a la doctrina de la seguridad nacional e, incluso, a la religión en la declaración de la junta militar chilena (de 1974)[6]. En cuanto a la religión infraestructural, se acompañan textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, de una obra de Fernando Belo sobre el evangelio de Marcos[7], de Bartolomé de las Casas, Miguel Hidalgo y Costilla, Camilo Torres y Fidel Castro, la declaración de "Cristianos por el Socialismo" (de 1972), la declaración de teólogos del Tercer Mundo (de 1976) y la declaración del Comité Central del Partido

---

4 Dussel (1977: 11). Constatemos, de paso, que hay un capítulo entero de este libro de Dussel sobre la religión (1977: 11–66) que se repite, como apéndice primero, en un libro posterior del mismo autor (1980: 99–126).

5 Dussel (1977: 11–12).

6 Dussel (1977: 67–155).

7 Se trata del capítulo II de la segunda parte de *Lectura materialista del Evangelio de Marcos* (Verbo Divino, Navarra 1975), pp. 131–140.

Socialista Unido de Cataluña (de 1976)[8]. Es visible en Dussel la reunión del marxismo con la teología de la liberación. Este autor se ha concentrado en el pensamiento definitivo de Marx, particularmente en las cuatro redacciones de *El Capital* (de 1857 a 1880) recogidas en la II sección de las *Obras Completas* de Marx y Engels[9]. Y ha asumido la definición que de la teología ha brindado Gutiérrez ya desde su *Teología de la liberación* de 1971: reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe en la palabra revelada[10]. Así es como ha defendido no solo la legitimidad de una utilización analítica (científica, social y económica) del marxismo originario –como han hecho los teólogos de la liberación y el mismo magisterio católico, por ejemplo en *Laborem Exercens*–, sino que ha abogado (influido por la teología de la economía de Hinkelammert) por su pleno empleo filosófico en el seno de la teología cristiana[11].

Con este telón de fondo, se entiende que Dussel diga que la religión supraestructural es "la religión como supraestructura socio–cultural determinada por estructuras de dominación política (sobre las clases oprimidas, internamente, y sobre las minorías; y sobre los pueblos periféricos extranjeros) y económica (como bien lo indica Herberg: el del capitalismo monopólico internacional)"[12]. En contra de esta religión como supraestructura, es decir, como encubrimiento ideológico de la situación real de explotación económica, Dussel admite la posibilidad de una religión infraestructural, es decir, responsable y liberadora. Dice:

> la religión puede [...] ser la expresión de la 'protesta contra la miseria real' [...]. Pero como mera protesta supraestructural no sería todavía religión en su sentido real. Solo cuando además de protesta es praxis, es efectivo servicio al hermano oprimido, cuando es nueva política y nueva economía (y por ello nueva ideología y simbología), solo entonces es auténtica religión, responsabilidad, culto al Infinito[13].

Luego, en un texto apenas tres años posterior al recién citado, Dussel reafirma estas ideas.

---

8 Dussel (1977: 157–278).

9 Y no tanto en etapas más tempranas de Marx o en otras tradiciones marxistas, como ha sido la regla en las diversas teologías de la liberación: Dussel (1993: 124–132).

10 Dussel (1993: 115, 121–123, 143).

11 Dussel (1993: 132–141).

12 Dussel (1977: 35).

13 Dussel (1977: 58).

Hay una contraposición esencial entre la religión fetichista y la religión liberadora, lo que supone –una vez más– la posibilidad de una ampliación de la explicación marxista de la función social de la religión. Dussel se asienta parcialmente en esa explicación de la religión, pero no acepta la pretensión de reducir los hechos religiosos a pura alienación. Dice Dussel que

> el *ego europeo, y posteriormente de todo el centro*, constituye una *Totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia* (y a los que se encuentran dentro del 'orden' divinizado: al niño, a la mujer y al trabajador), *que le rindan un culto obligatorio*. Ser ateos de una tal divinidad es la condición de posibilidad de rendir culto al Otro absolutamente absoluto, de cumplir una praxis de liberación[14].

Respecto del fetichismo religioso piensa Dussel que hemos de ser rigurosamente ateos. Esta es la condición de posibilidad de una fe religiosa completamente distinta, de una fe en el Otro absolutamente absoluto, una fe práctica, real, transformadora de los desórdenes materiales y culturales de este mundo:

> la filosofía latinoamericana, entonces, no puede más que ser atea del 'dios–fetiche' de la modernidad, desde Descartes a Hegel o Heidegger [...]. El camino que hemos pretendido bosquejar [...] es de ortopraxia y no de ortodoxia: se trata de una vía meta–física para acceder a la realidad del Otro absolutamente absoluto, y no de una vía ontológica para de–mostrar su existencia. El discurso ortopráctico se apoya e indica el sentido de la praxis liberadora revolucionaria: es un argumento de realidad[15].

De ahí también las referencias al ateísmo de los profetas y de Marx: tanto aquellos como este se dirigen contra el fetichismo, se trate de la idolatría de los paganos que no reconocen al Dios único y verdadero, se trate del ídolo moderno, el dinero[16].

---

14 Dussel (1980: 35).

15 Dussel (1980: 59).

16 Dussel (1980: 127–140). La contraposición de esos tipos ideales es tajante: contra el fetichismo, que es el dios del sistema, se afirma una y otra vez el Absoluto alterativo que se manifiesta a través

Mas, ya se advierte en Dussel no solo la influencia de Marx y de la teología cristiana de la liberación, sino también la de Lévinas. La presencia de Lévinas es verdaderamente masiva en Dussel. Así se aprecia en los diversos intentos que hace Dussel por definir correctamente la religión. Veamos algunos de esos ensayos:

> contra Hegel, que la describía como la elevación del finito al Infinito siendo esencialmente culto en la fe como acto representativo, *la re–ligión es la ex–posición re–sponsable por el Otro ante el Otro absolutamente absoluto* [...]. No se trata de la constitución de un cierto objeto como sagrado (como posición de la conciencia, por ejemplo, de un primitivo ante el totem del clan, y tal como lo describe Otto), pero tampoco es una apertura al ser como divino. Se trata, en cambio, de una dimensión que está *antes* que lo ontológico y *más allá* del ser: es anterior al *a priori*, es ligazón (como la de la obligación) al Otro, no solo como interpelante o pro–vocante, sino como necesitante, suplicante, sufriente[17].

Segundo ensayo: "la re–ligión o re–ligación metafísica es esa tensión anacrónica, inmemorial (anterior a toda historia), que expone al testigo y re–sponsable por el Otro, el pobre, ante el Otro absolutamente absoluto"[18]. Tercer ensayo: "el que se define como rehén en el sistema, gloria del Infinito y re–sponsable por el Otro, es el hombre re–ligioso"[19].

Para decirlo en pocas palabras, la de Dussel es una filosofía de la religión levantada sobre tres pilares: Marx, la teología de la liberación y Lévinas. Acabamos de verlo. La pregunta es si pueden compaginarse adecuadamente estas tres perspectivas. Pienso que no. Se trata de perspectivas esencialmente diversas: una crítica explicativa de la religión (la de Marx), la teología cristiana (en una versión liberadora) y una fenomenología ética como filosofía primera (la de Lévinas). La perspectiva fenomenológica, para empezar, debe ser evidente. La perspectiva explicativa, en cambio, no goza de evidencia alguna, y debe ser sometida a la contrastación empírica. Y la perspectiva teológica supone una participación creyente que

---

del pobre, el Otro absolutamente absoluto (Dussel, 1995: 218–220). Esta perspectiva se mantiene en los últimos textos de este autor; vid. Dussel (2001).

17 Dussel (1980: 52).

18 Dussel (1980: 55).

19 Dussel (1980: 56).

no debería ser obligatoria para quien argumente dentro de los márgenes de la filosofía de la religión. Esto por lo que toca a la combinación de las tres perspectivas.

Si ahora consideramos autónomamente a estas perspectivas, se nos presentan otros problemas. La fenomenología inspirada en Lévinas es interesante y conduce a un exceso de significación, a una Alteridad irreductible que manda inapelablemente. Mas, ¿no es este, en el fondo, un intento de 'filosoficar' lo que no es sino teología judía? Uno no puede dejar de preguntarse por el lugar que tendrían las demás religiones en esta particular concepción de la religión. Por lo mismo, ¿no nos enfrentamos a una disyuntiva parecida a la que establecía Barth entre religiones y fe? En este caso, se trataría de la diferencia entre el dios de la totalidad y el Otro infinito, o también entre mística y ética. En cuanto a la perspectiva crítica marxista, debemos ser cuidadosos. Frente a ella solo disponemos del camino –siempre ecuménico– de la experiencia. Será esta la que nos dirá si efectivamente la religión es alienación. Es decir, será necesario ver caso por caso si una religión cumple funciones falsificadoras o no. Puestos a teorizar, creo que una mejor explicación del hecho religioso es la que afirma una tendencia alienante en el seno de la religión, pero que admite a la vez la presencia (probablemente menos frecuente) de religiones o de factores religiosos que operan polémicamente contra el orden social constituido. Berger, por ejemplo, ha afirmado que la religión suele tener una función alienante, pues tiende a falsificar o duplicar la conciencia humana. Con mayor frecuencia estadística, las religiones llevarían al olvido de la dialéctica constante entre el yo y el mundo social y a la consiguiente naturalización de lo que no es más que historia y cultura dependiente de la actividad humana. Es la religión como proyección de significaciones en un más allá fatal, divino o sagrado. Empero, tal alienación no es necesaria a la religión. De hecho, pueden darse numerosos ejemplos (tanto en las religiones místicas cuanto en las proféticas) que muestran precisamente lo contrario: que la religión puede ser un factor de desalienación, o sea, de relativización, agitación y cuestionamiento de las estructuras sociales[20]. El mismo Dussel también estima posible una ampliación de la función social de la religión que reconozca en ella no solo unas potencialidades alienantes, sino también otras liberadoras. Pero la suya es una argumentación teológica a favor de la religión. En Dussel esto se debe a la ligazón de la teoría marxista con la praxis y la teología de la liberación. Y acabamos de afirmar que ninguna teología puede aquí sernos de utilidad. Mas, no es fácil deslindar la empresa de Dussel de la existencia de cristianos marxistas y revolucionarios y, sobre todo, de la asunción de una teología que

---

20 Berger (1981: 123–150, esp. 132–149).

tematiza y justifica esa revolución ya acontecida o esperada. Ciertamente, hubiera sido preferible el recurso ecuménico a las ciencias sociales para obtener el mismo resultado, pero con mayores garantías de plausibilidad.

Por fin, no me cabe duda de que hay ideas marxistas aprovechables por parte de la filosofía de la religión y de la teología. Pero se tratará siempre y en todo caso de un uso inteligente, matizado, crítico. Aunque Dussel admite la diferencia, por ejemplo, entre marxismo y teología, y rechaza las versiones dogmáticas –estalinistas– de aquel, me parece con todo que es excesivamente optimista acerca de las posibilidades científicas, filosóficas y teológicas del marxismo:

> los Padres de la Iglesia hicieron uso del platonismo, santo Tomás del aristotelismo, la teología de un Rahner, por ejemplo, del heideggerianismo. En el siglo XIX el uso de la 'ciencia' histórica causó la crisis del modernismo; y, sin embargo, hoy toda teología es 'histórica' –la crisis ha pasado–. De la misma manera acontecerá en el siglo XXI con el marxismo [...]. La obra de Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte* [de 1977], desde una teología de la vida, abre nuevo camino. El uso del marxismo –en su nivel propio: económico y filosófico– es pleno, y asumido desde una fe cristiana que nada pierde de su propia tradición [...]. Por mi parte, en la obrita *Ética comunitaria* [de 1968], he intentado un discurso teológico cristiano, esencialmente bíblico, y, *al mismo tiempo*, estrictamente marxista [...]. La hipótesis epistemológica [de *Ética comunitaria* ...] es el uso sistemático de las categorías de Marx [...], con precisión estricta, y un uso de las categorías bíblicas en su sentido estricto hebreo, griego–cristiano[21].

En estas afirmaciones se echa de menos una posición crítica no solo con respecto a determinadas exposiciones usuales del marxismo, sino frente al propio pensamiento de Marx, en sus fuentes originales y a lo largo de su desarrollo. De manera análoga, Dussel salta por encima de los gravísimos problemas y abusos del socialismo soviético –que no se dejan resumir en un puro 'descenso de productividad' como motivo central de la crisis de este sistema–, del socialismo latinoamericano (el de Cuba y el de Nicaragua) y, más en general, de

---

21 Dussel (1993: 120, 126, 136, 140–141).

los diversos socialismos reales[22]. Es justo añadir que en la misma teología latinoamericana existen otras formas de concebir el recurso al marxismo. Por eso se ha hablado del riesgo de un "marxismo mal digerido"[23].

2. Pasemos ahora a la filosofía de la liberación con énfasis culturalista. Uno de los representantes más puros de esta corriente culturalista es Rodolfo Kusch. Sus ideas son inconfundibles por afirmar la tajante peculiaridad, la diferencia fundamental de América latina con respecto a Europa y en general a Occidente. Kusch dirá una y otra vez que en los pobladores populares e indígenas se halla la raíz, el fundamento más auténtico de América. El mestizaje habría consistido, entonces, en la superposición –más o menos conflictiva– de unas capas superficialmente europeas y modernas a ese núcleo primigenio. Por eso, aunque la vida americana se distanciaría por igual del *utcatha* del aymará (su 'estar en casa', 'domiciliado en el mundo') y del *Dasein* del occidental (el 'ahí del ser' de Heidegger), habría que afirmar que aquel representa "un ámbito previo" con relación a este[24]. Ya al comienzo, a la hora de fijar el marco y las pretensiones de su investigación, Kusch reivindica la más completa alteridad de América. De ahí el carácter 'alternativo' de su proyecto[25]. Tanto es así que puede decirse que en América latina conviven dos filosofías:

---

22 Dussel (1993: 141–142 y 144 n. 140).

23 "En la teología de la liberación el marxismo no es nunca tratado por sí mismo, sino siempre *a partir y en función de los pobres*. Situado firmemente al lado de los humildes, el teólogo interroga a Marx: '¿Qué puedes decirnos tú de la situación de miseria y de los caminos para su superación?'. Aquí se somete al marxista al juicio del pobre y de su causa, y no lo contrario [...]. Por eso la teología de la liberación se sirve del marxismo de modo puramente *instrumental*. No lo venera como venera a los santos evangelios. Ni tampoco se siente obligada a dar cuenta a nadie del uso que hace de las palabras e ideas marxistas (si las usa correctamente o no), a no ser a los pobres y a su fe y su esperanza. Para ser más concretos, digamos aquí que la teología de la liberación utiliza libremente del marxismo algunas 'indicaciones metodológicas' que se han revelado fecundas para la comprensión del mundo de los oprimidos [...]. Por eso también el teólogo de la liberación mantiene una relación decididamente crítica frente al marxismo. Marx (como cualquier otro marxista) puede sin duda ser compañero de camino [...], pero jamás podrá ser 'el' guía. 'Porque uno solo es vuestro guía, Cristo' (Mt 23,10) [...]. A partir del horizonte más amplio de la fe el marxismo queda radicalmente relativizado y superado en principio": Boff (1993: 103–104). Una opinión similar es la de Ellacuría (2000b: 515–516). Puede verse una aproximación fecunda, crítica al marxismo, a la vez filosófica y teológica, exenta ya de apelaciones dramáticas, en González (1999a: 75–76, 82 n. 34, 160, 163 n. 100, 391 n. 144, etc.); sin embargo, en alguna oportunidad este mismo autor ha atribuido al marxismo cualidades teóricas exorbitantes en el campo de la economía: vid. Solari (2004), recogido en este mismo volumen.

24 Kusch (1976: 156).

25 Kusch (1999: 19–20; vid. Kusch 1973).

> por un lado está la que aprendemos en la universidad y que consiste en una problemática europea traducida a nivel filosófico y, por el otro, un pensar implícito vivido cotidianamente en la calle o en el campo [...]. Claro está que no se trata de negar la filosofía occidental, pero sí de buscar un planteo más próximo a nuestra vida[26].

Entre ambas filosofías, el estudioso de América ha de optar por ese pensar implícito, el cual, no obstante sus peculiaridades, sería plenamente capaz de universalizarse[27].

Kusch, por cierto, intenta defenderse de las acusaciones de erigir una suerte de 'folklorismo' u 'ontologismo' americano. Por eso dice que en el pensar auténticamente americano existen posibilidades de universalización. Razón por la cual no sería legítima aquella acusación: "no se trata de un rabioso folklorismo filosófico. Se trata, antes bien, de captar libremente nuestra verdad sudamericana"[28]. Pero aunque Kusch reclame la universalidad de este pensamiento, prima incontestablemente en él la afirmación de la alteridad, de la exterioridad de la 'geocultura' americana. La América profunda es otra y posee una sabiduría original[29]. Ni el punto de vista 'científico' –de la sociología, la economía, el marxismo–, ni el del ideario democrático o religioso dicen nunca "realmente la verdad"[30]. Se trata de dos

---

26 Kusch (1970: 14). "[...] Es preciso, especialmente aquí en América, incurrir en la grave falta de contradecir los esquemas a los cuales estamos apegados [...]. No se puede iniciar el rescate de un pensamiento incaico, por ejemplo, con una actitud filosófica enredada aún en el sistema de Comte de hace cien años, o con una fenomenología estudiada solo como para repetirla en la cátedra": Kusch (1970: 15–16). Sobre el academicismo y el enciclopedismo, vid. Kusch (1970: 17–24; 1976: 10–24).

27 "Personalmente creo que ni la universalidad, ni la filosofía tal como se entiende en Occidente, interesa mucho en este rescate de un pensamiento autóctono. Esto último, por su parte, tiene una finalidad mucho más universal de lo que un catedrático occidentalizado puede suponer": Kusch (1970: 23 n. 6). Su finalidad, en último término, no es una parcela humana, sino el "hombre total", "una visión total del puro fenómeno del hombre": Kusch (1994: 121–122; vid. 1976: 44–46).

28 Kusch (1970: 24; vid. 1976: 71).

29 Kusch (1999: 23–24; vid. 1994: 109; 1976: 63–65, 126–135). Por esto mismo es por lo que "la búsqueda de un pensamiento indígena no se debe solo al deseo de exhumarlo científicamente, sino a la necesidad de rescatar un estilo de pensar que, según creo, se da en el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas" (1970: 9).

30 Kusch (1970: 10). "¿Cuándo comprenderemos que la clave no está en arreglar a América, sino en someternos a ella, adquirir el plan de vida que le es implícito?": Kusch (1994: 123). De esto se deriva que "un pensamiento seminal humaniza el hábitat en que se vive, de tal modo que asumir en Sudamérica una posición liberal o comunista no es más que prender velas a un mismo santo disfrazado de distinta manera" (1970: 323). Sobre posturas democráticas o marxistas, que repre-

pensares distintos: "aceptemos entonces la hipótesis [...] que, frente a un pensar como el nuestro, se da un pensar indígena, y que ambos coexisten en Sudamérica"[31]. El pensamiento occidental –incluida no solo la derecha liberal sino también la izquierda marxista– es causal y puede caracterizarse por su tendencia hacia la sociedad, la racionalidad (vinculada con la abstracción) y la soledad. El pensamiento indígena y popular, por el contrario, es seminal y tiende a la comunidad, la irracionalidad (vinculada con la tendencia hacia lo concreto) y el domicilio[32]. En breve, Kusch enfrenta al objetivismo europeo–occidental con el subjetivismo o preobjetivismo de la población indígena y popular, particularmente del indio quechua, de los antiguos mexicanos, del papúa, e incluso del oriental, del budista y del hindú[33].

Detengámonos en esta contraposición. Para la cultura europea, dice Kusch, el predicado es esencial. A él se subordina el sujeto como "a un orden superior y teórico, como ocurre en la lógica occidental". Esta cultura "encuentra verdades inestables porque suprime la ira divina y crea un mundo material como la ciudad, la cual imita a la naturaleza". Crea también la democracia, caracterizada por tener una "base inestable que depende del equilibrio interno entre los ciudadanos". Ella "se aísla del mundo, porque ha creado otro, integrado por maquinarias y objetos, que se superpone a la naturaleza". El suyo es "un mundo con objetos pero sin hombres o, mejor dicho, con ciudadanos que dejan de ser meros hombres para ser meras conductas, sin su trasfondo biológico". Es "una humanidad de sujetos o

---

sentarían el típico "sentir de la clase media" o la habitual "visión del mundo que implica la clase media", vid. Kusch (1994: 43, 81, 109, 112 y 115–126; 1976: 11 y 70–71).

31 Kusch (1970: 267; vid. 293). Esto lleva a Kusch a destacar el cúmulo de problemas envueltos en la investigación del hombre americano. Quizá el más acuciante de todos sea el de salvar el "vacío intercultural" entre estudiosos occidentalizados y grupos investigados que pertenecen a otra cultura y despliegan otra racionalidad. Kusch piensa que la única manera de transcender esa "tierra de nadie" ("un vacío sin significado, imposible de determinar por falta de símbolos") consiste en "superar el modelo o la figura del imperio". Y una manera concreta de hacerlo radica en "la posibilidad de una Antropología Filosófica Americana" –que alcanzó a ser esbozada por Kusch en 1978–, prosiguiendo *à la* americana la reflexión sobre la finitud de Heidegger, Foucault y Ricoeur (1976: 140–142, en gral. 136–142). Sobre el problema filosófico de la interculturalidad en Iberoamérica, vid. los numerosos trabajos de Fornet–Betancourt (por ej. 2001).

32 Kusch (1970: 242–268 y 288–310; 1976: 33 y 75). En verdad, Kusch piensa que la de América no es pura y simple irracionalidad, sino más bien otra racionalidad, "una racionalidad más profunda, o mejor, más próxima a nuestros conflictos" (1976: 136).

33 Kusch (1999: 158; vid. 1970: 12 y 381; 1994: 22, 91, 95, 107–108; 1976: 30 y 37). De ahí la necesidad filosófica sentida en América de "una hermenéutica de lo pre–óntico", de un examen simbólico de ese "estrato realmente pre–ontológico" que es el "vivir puro" (1976: 148 y 157). Aquí emerge ya la idea de 'estar'.

individuos" que se refugia en la ciudad. Es una cultura de la teoría y la ciencia, de la técnica y la industria, que son los modos europeos de enfrentar la hostilidad del mundo, la ira de dios. La de Europa es una cultura de llanura, una cultura ajena a la ira de dios e incluso –por haber perdido esa experiencia emocional– antagónica a ella[34].

A esa cultura se contrapone la cultura americana en su núcleo más propio. Un caso ejemplar de esta otra sabiduría es la cultura quechua, estudiada por Kusch en *América profunda*. En ella, el sujeto es esencial, pues a él se subordinan todas las cualidades. El sujeto recibe pasivamente estas cualidades, sin resolverse ante ellas. El americano busca seguridad ante el mundo y "encuentra verdades estables" en el trato con la ira divina manifestada en la naturaleza. Su idea de gobierno "supone verdades estables". "Se sitúa en el mundo como siendo víctima de él". El suyo es "un mundo sin objetos y con solo el hombre". Kusch precisa que el americano no es el género humano en abstracto, sino "la *runacay* o humanidad u 'hombre aquí'" carente de individuos y que se refugia en el yo. Por eso esta es una cultura de la conjuración y de la magia, que son los modos americanos de enfrentar la hostilidad del mundo, la ira de dios. La de América es una cultura de meseta, sumergida en la "ira de dios, la cual esconde una emoción mesiánica, que engendra un comportamiento espiritual". Es una cultura "aprisionada por la gravidez de las cosas del mundo", por esa materialidad que es el marco de sus posibilidades de vida. La vida es en América la "pura vida", la "realidad pegada aún a nuestra carne" en la que "se funden los opuestos, dios y el diablo, miseria y pobreza, indios y porteños", civilización y barbarie[35].

Seguramente puede apreciarse en esta tesis de la profundidad abisal de América una cierta metafísica y una cierta religiosidad. Tal metafísica es inseparable de la religiosidad, y viceversa. Partamos por la metafísica. La plástica contraposición que establece Kusch entre la pulcritud del ciudadano y el hedor del indio y del borracho[36] manifiesta, en verdad, una contraposición más honda. Se trata de la idea de que mientras el europeo 'es', el americano 'está'. Una cosa sería el 'ser' o 'ser alguien' ("que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI"), y otra muy otra el 'estar' o 'estar aquí' o 'dejarse estar' o 'estar no más' ("que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina [...]")[37]. Ser es "un simple afán de *ser* alguien, una manera de destacarse en la competencia". Estar,

---

34 Kusch (1999: 92–95; vid. 101–134; 1970: 294).

35 Kusch (1999: 92–95; 1994: 18).

36 Kusch (1999: 24–26; vid. 97; 1994: 72–76).

37 Kusch (1999: 20).

en cambio, es el puro vivir, "el mero estar frente a la ira divina"[38]. El concepto de estar

> logra concretar el verdadero estilo de vida de nuestra América, en la cual entrarían blancos y pardos, y ofrece, desde un punto de vista fenomenológico, una inusitada riqueza. Va implícito en dicho término esa peculiaridad americana a partir de la cual recién habremos de ganar, si cabe, nuestro verdadero lugar, y no esa penosa universalidad que todos pretendemos esgrimir inútilmente[39].

Pero el estar es la base del ser, y de ahí la permanente fagocitación (el engullimiento) del segundo por el primero:

> [...] la fagocitación es una ley primitiva que consiste en que sea natural que haya distensión y que la tensión, como la del ser, sea antinatural o circunstancial. El *estar* aquí es previo al *ser* alguien porque supone un estado de recolección, de crecimiento o acumulación y, por lo tanto, de privación y de ayuno de objetos y de elementos [...]. Por eso el estar es pasivo y femenino, como lo es toda cultura agraria o como se da en el fondo de la ciudad del siglo XX [...]. En la pasividad de ambos se da el reconocimiento de la naturaleza como ira de dios o como temor ante la tormenta, el rayo y el trueno y, en el fondo de la ciudad, el miedo terrible ante lo imprevisto. El *ser*, en cambio, es absoluto: tiene su propio mundo, el del mercader con su atado de géneros que invade agresivamente el mundo original del *estar*, como lo hizo Pizarro o lo hacen hoy los cohetes espaciales. El *ser*, para tener consistencia, crea cosas, como las ciudades con sus objetos y utensilios, haciéndose masculino en su actitud de agredir todo aquello que no responda a su fin. Pero como tiene que mantener una tensión ficticia se desempeña en un ámbito cerrado y obtuso, que excluye la posibilidad de la distensión [...]. Por eso mismo el *ser* es fagocitable, como lo es todo lo que tiende a una actitud absoluta y no tiene sus raíces en la vida. Y es que el *ser* no puede darse sin el *estar*, porque en este último se da la

---

38 Kusch (1999: 124–125; vid. 1994: 37–38 y 96–98; 1970: 355–367; 1976: 18–22, 26–34, 115, 134, 150–151).

39 Kusch (1970: 13; vid. 1973: 180 y 185; 1994: 122–124).

> vida en mayor proporción que en aquel. Aquel surge del *estar*. El *estar* brinda al *ser* los elementos para su dinámica[40].

Esta metafísica tiene una razón gramatical en su base. En concreto, es la peculiaridad de la gramática quechua la que brinda ocasión de hacer aquella ambiciosa extrapolación metafísica. Kusch dice que la

> prevención o defensa ante la ira de dios se refleja incluso en la gramática quechua. Ahí se advierte que es una cultura que tiene un sujeto inmóvil que recibe pasivamente las cualidades de su mundo. En el quechua, el verbo copulativo *cay* es el equivalente de los verbos castellanos *ser* y *estar*, pero con una marcada significación de estar. *Cay* es lo mismo que el demostrativo homónimo en quechua. Por eso, esta lengua no tiene conjugación propiamente dicha [...], sino que esta se hace adjudicando cualidades a un sustantivo. Esta es la clave de la mentalidad indígena [...]. No hay verbos que designen conceptos abstractos sino que solo señalan una adjudicación pasajera de cualidades a un sujeto pasivo [...]. La cultura quechua era profundamente *estática* [...]. Era un estatismo que abarcaba todos los aspectos de la cultura [...], como si toda ella respondiera a un canon uniforme, que giraba en torno del estar en el sentido de un *estar aquí*, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza [...]. Este mero estar encierra todo lo que el quechua había logrado como cultura. Supone un estar 'yecto' en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática, con una economía de amparo y agraria, con un estado fuerte y una concepción escéptica del mundo. Todo lo cual se debió dar también en los imperios anteriores. Por ese lado encontramos un término de comparación entre la cultura quechua y la occidental. Todo lo europeo es lo opuesto a lo quechua, porque es dinámico, lo cual nos aventura a calificarlo como una cultura del *ser*, en el sentido de *ser alguien*, como individuo o persona [...]. Ello se da, ante todo, en la manera de conformar la vivencia religiosa, por ejemplo. El refugio del quechua en el *sasiy* o ayuno frente a la fiesta

---

40 Kusch (1999: 148–149; vid. en gral. 21, 29, 148–150).

> del mundo indica de por sí una resistencia a este. El sujeto, que se encuentra a sí mismo en el mandala, es un sujeto afectado por las cuatro zonas del mundo y, por lo tanto, remedia esa afectación mediante la contemplación. Es la raíz de su inacción o estatismo. La cultura occidental, en cambio, es la del sujeto que afecta al mundo y lo modifica y es la enajenación a través de la acción, en el plano de una conciencia naturalista del día y la noche, o sea, que es una solución que crea hacia fuera, como pura exterioridad, como invasión del mundo, como agresión del mismo y, ante todo, como creación de un nuevo mundo. De ahí la estática de uno y la dinámica del otro[41].

Hay dos notas a estos párrafos recién citados que conviene mencionar. Primera:

> emplear el concepto de *estar* como cualidad de una cultura no deja de ser una herejía filosófica. No encuentro otra manera para calificar a la cultura quechua. Sin embargo, no está muy lejos esta denominación de la terminología filosófica que actualmente se utiliza. El mismo concepto de *Dasein* de Heidegger, que siempre es traducido como 'ser ahí', sin embargo, tiene un sentido de 'mero estar', o sea, de 'darse'.

Y segunda: mientras el sánscrito, el griego y el latín distinguen ser y estar, el francés, el inglés y el alemán no,

> porque pertenecen a un ámbito que ha asimilado el *estar* al *ser* o, mejor dicho, eliminaron el *estar* por ser culturas esencialmente dinámicas, como lo prueba su indiscutible regencia industrial y política en este siglo XX. Son culturas del ser, inadaptables a cualquier ámbito porque crean su propio mundo[42].

Tenemos, entonces, dos formas distintas de religión. Kusch las llama 'fe del indio' y 'fe del

---

41 Kusch (1999: 89–91).

42 Kusch (1999: 90 n. 72 y 91 n. 73). Y es que ser, desde Grecia hasta hoy, ha significado –como ha dicho Ortega– lo activo, lo ejecutivo de la existencia. Toda la filosofía occidental, en verdad, ha sido una filosofía del ser: Kusch (1999: 91; vid. en gral. 90–91). En el propio Heidegger falta un previo examen filosófico de la vida, de ese su 'no–ser' o 'estar–siendo', "del 'estar' como horizonte autónomo" (1976: 154; vid. 153–158).

cura', es decir, la fe peculiar de América y la fe típicamente europea. La fe indígena recae en

> algo que está afuera y que no es el hombre, sino lo inhumano, la naturaleza o el dios terrible, como quiera llamársele [...Allí donde] se da el juego entre hombre y naturaleza en su antagonismo primitivo, en ese margen en donde fermentan las antiguas raíces de la religión y se incuba una ética, una doctrina o una teología[43].

Es la fe en el dios del rayo, el relámpago y el trueno. La fe europea, por el contrario, es una fe fácil, llena de fórmulas, dicotómica y persecutoria. El del padre, en el fondo, es ese mismo dios. Pero aparentemente (he ahí una verdadera neurosis) tiene el aspecto de otro dios, un dios "de culpas y pecados originales, o sea, un dios estrictamente intelectual o, mejor, moral y, lo que era peor, se lo esgrimía como un tabú o un axioma para tapar la ira de dios, el de los relámpagos, los rayos y los truenos"[44].

---

43 Kusch (1999: 33). Hay, pues, un miedo terrible del indígena, que "no es más que una consecuencia de llevar el inconsciente a flor de piel con una intensidad angustiosa que el ciudadano no conoce [...]. El montaje de la cultura de ciudad responde a esa necesidad de cubrir el inconsciente mediante toda clase de elementos conscientes [...]. Pero esto mismo constituye una ventaja, porque el indígena sorbe de ahí mismo la necesidad de una fe y de un mito, o sea, la clave de la andanza del dios por el mundo en ese margen en el que lindan hombre y mundo, vida y muerte, luz y noche, conciencia e inconsciencia. Es un dios que ejerce un poderío mágico sobre el mundo, siendo este lo maldito, la pesadilla o, como piensa el yamqui, el 'hervidero espantoso'": Kusch (1999: 47).

44 Kusch (1999: 97; vid. 31–35, 68, 76). Kusch se detiene en el episodio de Atahualpa y el padre Valverde: "este le muestra la Biblia a aquel. Pero el inca no la entiende y, al rechazarla, Valverde da la señal para apresarlo". En un drama quechua anónimo –*La tragedia del fin de Atawallpa*– "el padre Valverde ofrece la Biblia al inca Atahualpa y este la rechaza, diciendo 'no me dice absolutamente nada' [...]. Es indudable que el autor anónimo quiere hacer notar que Atahualpa esperaba una manifestación física de la Biblia, o sea que esperaba un sonido o una voz". "Se diría que el indio advertía que en la religión católica campeaba ya el demonio de Descartes con su intelectualismo industrioso". Kusch pasa revista a una enorme desviación del cristianismo: Carlos V, la corte española y su lucha contra la Reforma; los jesuitas; el calvinismo; la postura técnica del siglo XV y su influencia en el cristianismo; la ciudad y las clases medias europeas; el papado y sus pretensiones exorbitantes. "Lo auténtico del cristianismo primitivo fue superado, porque se dejó de creer en el dios iracundo, que aún regía hasta el siglo XIII. De ahí la expresión de Lutero en las *Confesiones de Augsburgo*, cuando se pronuncia abiertamente en contra de la ira divina [...]. De ahí la mentira y de ahí Valverde y de ahí, también, la simulación exasperada de una actitud inquisidora y de una religión pura, cuando en verdad no solo en el mundo latino, sino también en el anglosajón, alentaba aún el viejo dios iracundo, el dios primitivo en quien todavía creía Atahualpa. De ahí que en el mencionado episodio el único que tenía razón era Atahualpa y en cambio estaban equivocados Valverde, España y aun la misma Europa. Indudablemente el único que sabía era Atahualpa. Él

> El simple *estar* como despojo y desnudez no sería tolerable, si no lo sostuviese un cierto afán de lo absoluto. Este da consistencia al *estar* y es lo que torna milagrosa la vida del indígena o la del habitante anónimo de la gran ciudad. El *estar* es la instalación en el hábitat real de la casa, el paisaje, el trabajo, la ciudad o lo que fuera [...]. Lo absoluto es por su parte la comprensión seminal y tensamente arqueada sobre el desgarramiento en que siempre se halla el cosmos [...]. Es la verdadera diferencia entre el indígena y el ciudadano, por cuanto aquel mantiene el afán de lo absoluto en un plano innombrable, mientras que este tiende a connotarlo, y lo convierte en libro [...]. Ahí lo absoluto no se pierde, pero se subvierte[45].

Es, en palabras de Kusch, el "muladar de la antigua fe", la mística, la religiosidad de la ira divina al interior de América[46].

El altiplano, dice Kusch, es el espacio de lo inmenso por excelencia, de lo que suscita unas emociones originales: respeto y terror, pero a la vez fascinación y atracción. Los dioses pueden pasear por él libremente. Mientras la división entre lo hermoso y lo feo pierde vigencia, "se restablece la antigua división entre lo sagrado y lo profano"[47]. Lo sagrado no es sino el misterio de la manifestación libre y abierta de 'los dioses': "lo sagrado para el

---

esgrimía una sabiduría que pertenecía a la antigua América y que indudablemente mantuvo –y aún mantiene– su vigencia en la América actual" (1999: 96–99; vid. 1994: 59–63). De ahí que una institución como la iglesia –al igual que el partido político, la universidad y el estado– sea fuente de desarraigo (1976: 146).

45 Kusch (1970: 373–375).

46 Kusch (1999: 27–28).

47 Kusch (1994: 29, 89–91, 103–109; vid. 1976: 31: "oler a los dioses", "tener a los dioses a flor de piel"). Sobre el misterio sagrado, vid. Kusch (1994: 35: la calle era más sagrada que el hogar propio; 54–55: 'eso es sagrado para mí'; 64: el tono sagrado de una ofrenda; 71: "¡con qué facilidad escamoteamos la puerta abierta al misterio!"; 81: mundo sagrado, personaje sagrado, palabra sagrada; 83 y 86: el rayo y el humo como irrupciones de lo sagrado y la ausencia de sacralidad como esterilidad; 95–96: "el indio estaba con un pie en el suelo, y con el otro en lo sagrado", el citadino –en cambio– habita un universo vacío; 99: el rito, la magia y la religión comienzan por lo profano, siguen mediante el encuentro de este con lo sagrado y acaban con el triunfo del mundo sagrado; 1976: 31: la religiosidad aymará incluye la "sacralización constante de los utensilios diarios"; 112: la referencia indígena a lo sagrado; 131: "la realidad es un acontecer de lo sagrado"; 150–151: la presión de lo sagrado y su acontecer real en el pueblo como significación reguladora del mundo y como cesación de todo acontecer, es decir, como "no obrar", pues tal "es el sentido que tiene en el fondo lo religioso para nosotros"; etc.).

indio sigue siendo Dios"[48]. Más, a veces se tiene la impresión de que la sacralidad no es otra cosa que una proyección humana. Los dioses son objeto de creencia, y una creencia es "la prolongación de uno mismo hacia afuera". El indio altiplánico vive en el asombro, tal como los primitivos. Por lo mismo,

> tiene entonces una puerta abierta por donde su vida se le escapa y se convierte afuera en dioses [...]. El indio entonces comienza su vida adentro de sí mismo, lleva a esta hacia fuera y la convierte en dioses, y los dioses vuelven sobre él.

El citadino, en cambio, vive en el espacio reducido y circunscrito de la ciudad. Gracias a él puede dividir las cosas en feas y hermosas con relativa facilidad, mientras que la contraposición fundamental entre lo sagrado y lo profano se evapora. Asimismo, en la ciudad pierden vigencia los dioses: "se diría que en la gran ciudad ponemos un pie afuera ante cada novedad, pero nunca encontramos el suelo que nos sirva de apoyo, o, mejor dicho, los dioses en quienes creer"[49]. Estos dioses bien pudieran constituir el término de una creencia politeísta, o panteísta o, incluso, de una suerte de monoteísmo primitivo y primordial asentado en un Dios tronante e iracundo, elemental y conciliador de los opuestos: "el espacio que vivía el quechua no estaba vacío, sino que estaba contaminado por la divinidad"[50]. Comoquiera que sea, el tránsito entre el hombre y la divinidad es allí fluido: "el pueblo siempre intenta hablar con Dios"[51].

Estas ideas de Kusch han tenido repercusión en otros autores argentinos. Es el caso de Scannone y de Cullen. Para el primero, por ejemplo, el estar es una dimensión metafísica fundamental y su raíz religiosa es indiscutible. El estar es una "dimensión previa, numinosa e indisponible". Es "lo Sagrado, que es indisponible y abisal". Es "dimensión religante

---

48 Kusch (1994: 84).

49 Kusch (1994: 25–26). El miedo –un terror intimísimo y originario– parece estar en el origen de la proyección religiosa de los dioses; vid. Kusch (1976: 22–23). Empero, Kusch no siempre se atiene a esta idea de la proyección: "antes los dioses nos creaban a nosotros, ahora nosotros somos los dioses" (1994: 70).

50 Kusch (1994: 18 y 32; vid. 37: el indio "sabe quién hace crecer [su siembra, su vida, sus hijos, su propia muerte]; está seguro que detrás de todo están los dioses. Y este es el sentido real de su espera"; 69: "debía ser como Viracocha y debía encontrar al dios dentro de sí mismo"; 1999: 95: "es el límite o eje que impone la ira de Jehová cuando dicta a Moisés el código moral").

51 Kusch (1994: 63).

irreductible"[52]. Como se ve, el estar en Kusch tiene un carácter a la vez religioso y simbólico. El mismo Ellacuría (Scannone no indica la procedencia de la cita) habría visto un paralelismo entre el estar en Kusch y la realidad en Zubiri[53]. Cullen también ha acogido la categoría del estar:

> el hombre, en el 'estar', 'chapotea' lo absoluto, en la feliz expresión de R. Kusch. Participa y entiende sapiencialmente lo absoluto: pero no es absoluto. Lo absoluto, para el hombre, es siempre una presencia–ausencia, o una dación–sustracción[54].

Con este panorama, podemos tematizar brevemente el estatuto y el método del pensamiento de Kusch. Se trata, a no dudarlo, de una combinación de antropología y filosofía[55]. Serán los antropólogos quienes tendrán que decidir acerca de la rigurosidad y la relevancia de esta antropología del fondo popular e indígena que definiría a la América latina. Es este, pues, un problema científico que ha de resolverse apelando a la experiencia. Pero, además, no puedo dejar de advertir que en Kusch abundan las afirmaciones excéntricas, por decir lo menos. Su defensa de la peculiaridad metafísica y religiosa de América a veces lo lleva a proclamas mesiánicas: "quizá sea nuestro destino volver a ser aquí hombres sin sucedáneos, porque ese es el destino de América: la comunidad y la reintegración de la especie"[56]. En otras ocasiones ese mesianismo americanista se transforma punto menos que en desprecio por la ciencia europea:

---

52 Scannone (1990a: 51 y 57; vid. en gral. 44–57 y 2004a: 189 y 206–210). "Kusch dice que en el mito [...] Dios no 'es', sino que 'está': está en cuanto mediante los símbolos, el relato simbólico y la acción ritual, está centrando y dando fundamento al sujeto de ese relato y acción [...].": Scannone (1990a: 51). "Hablando del 'estar' intentamos con Kusch explicitar el carácter *religioso* (sagrado, numinoso) de ese ámbito, que no permitiría una interpretación a–tea (ni siquiera por prescindencia, como lo permitiría el pensamiento de Heidegger). El símbolo de la *Pacha Mama* alude a la tierra como sagrada, raíz del momento ctónico tanto de la religión como del nosotros ético–cultural": Scannone (1990a: 55; sobre la P. Mama, vid. 67–68). "Los caracteres indicados de raigalidad y simbolicidad hacen que, en la comprensión del 'estar' [...] el acento no esté tanto puesto en el acontecer y en el tiempo [...], sino en el arraigo en la tierra, y, de ahí, en la *espacialización* originaria y originante de situacionalidad y geoculturalidad": Scannone (1990a: 56).

53 Scannone (1990a: 49 n. 4; 1993: 100 n. 3).

54 Cullen (1984: 40).

55 Vid. Kusch (1976: 136–144).

56 Kusch (1999: 182; vid. 1976: 71).

> la realidad es un animal monstruoso, en donde todo lo que ocurre sigue las leyes de la vida: nace, madura y muere. Por eso Newton fue un mentiroso. Vio caer una manzana y creyó descubrir las leyes de la gravedad. Mintió porque dijo que la realidad no es un animal sino un mecanismo. Pero en América sabemos que él no tuvo razón[57].

Tampoco faltan confesiones acerca del sustrato hondamente popular, casi se diría subterráneo, del peronismo:

> la arqueología y la etnología convierten al indio en una cosa mensurable que situamos en el patio aquel de los objetos. ¿No ocurre lo mismo cuando se habla de 'peronismo'? Se lo rechaza objetivamente sin saber que esencialmente forma parte de nuestra subjetividad.

Eva Perón habría captado el *así* de la realidad y por eso el pueblo la quiso canonizar[58].

Pero más allá de eso, ¿hay aquí una filosofía de la religión valiosa, original y rigurosa? Me parece que no. En los textos de Kusch hay ostensiblemente vacilaciones de gran envergadura. Ya lo hemos vislumbrado a propósito de la idea de religión de este autor. A veces, parece tratarse de la religión entendida como pura proyección humana. Otras veces, parece ser algo más: la religión como una suerte de panteísmo o politeísmo primordiales. También podría tratarse de un cristianismo primitivo progresivamente periclitado en Europa. Tampoco puede descartarse que la religión sea en el fondo el campo variable de las hierofanías, concebible incluso en ausencia de divinidades: sería algo así como una actitud temblorosa, pasiva ante el misterio tremendo y fascinante de la vida. Lo grave es que en los textos de Kusch no se encuentran razones decisivas para inclinarse a favor de una u otra de estas alternativas. Y sin una idea precisa de religión, como es obvio, no es siquiera imaginable alguna filosofía de la religión. Esta imprecisión de la idea de religión está asociada a otra imprecisión, sobre la cual reposa la entera obra de Kusch: la distinción entre ser y estar como distinción metafísica entre dos culturas, la europea y la americana. Por supuesto que

---

57 Kusch (1999: 161–162; vid. 1994: 46–47 y 78–79: la ciencia "no es más que el invento de los débiles que siempre necesitan una dura realidad ante sí, llena de fórmulas matemáticas y deberes impuestos").

58 Kusch (1999: 159, 285 y 339). Vid. Kusch (1994: 120, 123; 1976: 11–12, 14, 31, 62, 104–105, 125, 132, 150, 157).

se puede distinguir metafísicamente entre ser y estar, tal como puede y debe distinguirse entre la cultura de Europa y la de América. No faltaba más. El problema es este: ¿puede ligarse una distinción con la otra? Esto es, la cuestión es si puede otorgarse sensatamente rango no solo antropológico y social sino además estrictamente metafísico a la diferencia entre el modo de ser europeo y americano. A mi modo de ver, esta tendencia ontologizante para la cual la idea de América equivaldría a un *eîdos* paradigmático, a una cuestión que toca –digámoslo así– a los fundamentos primarios en el orden del ser y del conocer, yerra completamente el camino. No se puede transformar tan alegremente y sin solución de continuidad un asunto cultural e histórico en una disputa metafísica. Por esto es por lo que la suya termina siendo una filosofía folklórica, en el mal sentido de la expresión.

Pero hay más. Al lado de estas vacilaciones fundamentales pueden mencionarse otras tantas. Así, de cuando en cuando aparecen claros alegatos en favor de la cultura europea y occidental. Parece necesaria una sólida formación filosófica y un conocimiento riguroso del fenómeno religioso para estudiar las cosmovisiones indígenas. Dice Kusch, por ejemplo, que para encontrarse con la auténtica actitud espiritual de los antiguos peruanos

> se necesita tener ante todo una cultura filosófica y conocer algo más sobre religión [que lo que demuestra conocer Ricardo Latcham]. Con las solas ideas sobre tótem y tabú y la actitud meramente arqueológica no se puede hablar de religión precolombina[59].

Para qué hablar de la influencia en Kusch de Heidegger, sobre todo de sus ideas acerca del mundo moderno y de la técnica, las cuales están intensamente presentes a lo largo de toda esta obra, como hemos visto. En alguna ocasión, incluso, se tiene la impresión de que Kusch adopta una perspectiva evolucionista que permitiría distinguir entre diversos grados de desarrollo cultural. Así, cuando se refiere a la "incorporación del dios, sea como teofagia, sea simplemente como incorporación mística del mismo", añade que "estas dos formas corresponden a dos escalones de distinta evolución cultural [...]."[60]. Mas, por otra parte en Kusch predomina indiscutiblemente la relativización de la idea de progreso en general y de la filosofía occidental en particular, en beneficio de una aproximación antiintelectualista que sería más apta para entender lo americano. Ya lo hemos visto sobradamente. De

---

59 Kusch (1999: 37 n. 8).

60 Kusch (1999: 76).

hecho, hay similitudes entre las categorías de los pueblos protohistóricos y nuestro propio inconsciente[61]. El caso de Jung ilustra esta tensión entre la apropiación de ideas europeas y el rechazo tajante de las mismas. Jung es citado profusamente[62]. Y, sin embargo, Kusch dice que Jung "esgrime los arquetipos solo para revitalizar una burguesía europea agotada" y termina por "ser juego de gabinete", tal como le ocurre también al estructuralismo de Lévi–Strauss. Ninguno de los dos es totalmente convincente; "solo son útiles recién cuando la observación justifica la utilización de los mismos"[63].

Por eso, pienso que en Kusch nos podríamos encontrar, en el mejor de los casos, con una posibilidad. Es la posibilidad de una reivindicación honesta de lo que se ha dado en llamar 'indigenismo' y 'negritud', de esa efectiva dimensión latinoamericana que no es reductible a fuente europea alguna y que –todo lo mestizada que se quiera– nos distingue y especifica. A mi modo de ver, una buena comprensión de esta dimensión es la que ofrecía Zea al citar las expresiones de un defensor afroamericano de la idea de negritud, Aimé Cesaire:

> 'afirmábamos [...] que el negro era un hombre como otro y que había realizado cosas dignas de ser consideradas dentro del marco de la creación universal a las que queríamos ser fieles' [...]. Negritud e indigenismo tienen así una preocupación común, el mestizaje cultural a partir de la situación concreta del hombre que sostiene la una y el otro, la dependencia [...] Asimilar, sin ser asimilado [...]. No se trata de negar el ser negro, o el ser indio o latinoamericano para poder ser europeo u occidental; sino de ser también europeo u occidental sin dejar por ello de ser negro, indio o latinoamericano. No se trata de repetir, imitando, sino de asimilar, recrear, imaginar e inventar [...]. 'Imitar, decía el mexicano Antonio Caso, si no se puede otra cosa; pero aun al imitar, inventar un tanto, adoptar, dirigir la realidad, partir de ella[64].

Pero tiendo a pensar que, de acuerdo a la línea dominante en sus escritos, Kusch puede ser

---

61 Kusch (1999: 82–83). Advirtamos que esta misma afirmación no debe poco a las reflexiones de Lévy–Bruhl sobre la mentalidad prelógica (1999: 88).

62 Kusch (1999: 32 n. 5, 47 n. 20, 54 n. 31, 56 n. 35, 60 n. 41, 82 n. 62, 92, 114 n. 20; 1970: 23 n. 9, 72 n. 1, 81 n. 7, 230 n. 16, 250, 253–255, 266–267, 295–296, 372; 1976: 44–45, 73; etc.).

63 Kusch (1970: 11; vid. 1976: 31–32, 63–64, 82–84, 101, 112, 148).

64 Zea (1993: 365–366). Vid. Kusch (1976: 11).

hecho reo de una versión indefendible del indigenismo y la negritud. Ya lo he insinuado. Una preciosa caracterización de ella la hallo en la novela de John M. Coetzee, *Elizabeth Costello*. Esta es una espléndida ficción acerca de las ideas de una conocida escritora australiana ya mayor. Pues bien: en uno de los capítulos de la novela, la protagonista hace un crucero gratuito desde Christchurch hasta Ciudad del Cabo en el buque *Northern Lights*, con la única obligación de dar una conferencia a los demás pasajeros del barco. En dicho crucero Elizabeth Costello se reecuentra con un viejo conocido, Emmanuel Egudu, escritor nigeriano que también viaja gratuitamente con la carga de disertar, en su caso sobre 'La novela en África'. Cito:

> la *négritude*: Elizabeth pensaba que Emmanuel dejaría atrás esa pseudofilosofía con la edad. Es evidente que no. Es evidente que ha decidido conservarla como parte de su discurso profesional" [... E. C.:] ¿Por qué hay tantos novelistas africanos y todavía no hay ninguna novela africana que valga la pena mencionar? Esa parece ser la verdadera pregunta. Y tú mismo has dado una pista para responderla en tu charla. El exotismo. El exotismo y sus seducciones [...]. La novela inglesa –dice Elizabeth– la escribe básicamente gente inglesa para otra gente inglesa. Por eso es la novela inglesa. La novela rusa la escriben rusos para otros rusos. Pero la novela africana no la escriben unos africanos para otros africanos. Puede que los novelistas africanos escriban sobre África y sobre experiencias africanas, pero a mí me parece que todo el tiempo que escriben están mirando por encima del hombro hacia los extranjeros que los van a leer. Les guste o no, han aceptado el rol de intérpretes e interpretan África para sus lectores. Pero ¿cómo se puede explorar un mundo con plena profundidad si al mismo tiempo se lo tienes que explicar a unos forasteros? Es como si un científico intentara prestar una atención plena y creativa a sus investigaciones y al mismo tiempo tuviera que explicar lo que está haciendo a una clase de alumnos ignorantes. Es demasiado para una sola persona, no se puede hacer, al menos no en profundidad. Ahí me parece que está la raíz de vuestro problema. Tener que representar vuestra africanidad al mismo tiempo que escribís [...]. En opinión de Elizabeth, todo lo que dice Emmanuel sobre la novela oral, una novela que se ha mantenido en contacto con la voz humana y por tanto con el cuerpo humano, una

> novela que no es incorpórea como la novela occidental sino que es portavoz del cuerpo y de la verdad del cuerpo, no es más que otra forma de sustentar la mística de los africanos como últimos transmisores de las energías humanas primordiales. Emmanuel culpa a sus editores occidentales y a sus lectores occidentales de convertir África en algo exótico. Pero a Emmanuel le interesa convertirse en algo exótico[65].

Análogamente, creo que Kusch cae en la tentación del exotismo. Y que lo hace tan violentamente que llega a poner en peligro la posibilidad misma del diálogo. La de Kusch, decía, termina siendo una filosofía folklórica. Este es el riesgo de ciertas posiciones contextualistas o comunitaristas muy extremas: la partición *a radice* de la razón y de la convivencia es inseparable de la puesta en cuestión de ese plano común a todos, sin el cual es simplemente imposible reconocernos y dialogar.

3. Otra manera de desarrollar una filosofía de la liberación de corte ético–cultural es la de Juan Carlos Scannone. Es un autor menos radical y más abierto a la filosofía europea, pero que de todos modos sigue parcialmente la ruta de Kusch (y de Cullen), sin dejar de mostrar una simpatía crítica por el proyecto de Dussel. Scannone suele emplear la expresión 'filosofía de la religión' tal como lo hace W. Weischedel[66], es decir, como "'teología filosófica' o *lógos* (filosófico) acerca del *theós*". Este *theós* es el Dios vivo del que habla Pascal, el misterio sagrado tremendo y fascinante, el Dios de la religión, la praxis y la historia que se des–vela libre y gratuitamente y se re–vela ética y absolutamente[67]. Scannone dice que no hay que confundir el *lógos* acerca del *theós* –la filosofía de la religión– con la teología revelada: "tengamos en cuenta que lo que el creyente interpreta como experiencia y lenguaje *de fe*, el filósofo de la religión puede interpretarlo en otro nivel hermenéutico, como experiencia y lenguaje *religiosos* histórica y socioculturalmente condicionados, que el filósofo aborda con su propio método"[68]. La filosofía de la religión, por lo tanto, es un *lógos* teóricamente autónomo, pero a la vez es un "*lógos* del símbolo (al que interpreta en concepto) y *lógos* de la libertad (a la que condiciona a la par que es condicionado por esta), sin reducirse a ello"[69].

---

65 Coetzee (2004: 53, 57–58 y 60).

66 En *Der Gott der Philosophen* (Darmstadt, 1971), pp. 11ss.

67 Scannone (1976a: 199–207, esp. 199 y 206; 1990f: 240–241 y 245–246).

68 Scannone (1976b: 219 n. 2 y 239 n. 23).

69 Scannone (1990f: 241).

Pero también, en alguna ocasión, Scannone hace suya la consideración típicamente fenomenológica y define a la religión como *ordo ad sanctum et ex sancto*. Entonces entiende a la fenomenología como un momento necesario, aunque insuficiente, para tratar el problema de la religión. Como veremos, Scannone piensa que la fenomenología siempre necesita de una hermenéutica de símbolos, mitos y ritos y de una teoría de la analogía. La fenomenología de Hegel y Husserl ha de ser "recomprendida a partir de la sabiduría popular latinoamericana y de sus símbolos"[70]. Scannone dice que se puede hablar de fenomenología de la religión en tres sentidos. Puede significar primeramente una descripción científica y parcializada de fenómenos (es lo que hacen, por ej., la psicología de la religión, la sociología, etc.). Segundo, puede significar una descripción científica pero global del fenómeno religioso (es lo que hace la fenomenología de la religión en sentido estricto, tal como se la ha cultivado en el siglo XX). Y tercero, puede significar un saber propiamente filosófico que pregunta normativamente por la verdad y el sentido final de las religiones. Estos sentidos de la fenomenología se cruzan con las tres dimensiones constitutivas de la religión: la personal de la religación, la social e histórica de las instituciones sagradas, y la más básica (Hegel diría: ya no subjetiva ni objetiva, sino absoluta) para la cual religión es *simpliciter* el "acontecimiento de la autocomunicación –donación y acogida– del misterio santo como tal"[71].

Scannone intenta rescatar de modo crítico la tradición de la filosofía europea. Así es como pasa revista al lenguaje premoderno de la transcendencia (san Anselmo y santo Tomás), a la crítica moderna de aquel lenguaje (Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud) y a la superación posmoderna de la metafísica de la subjetividad (Heidegger, Blondel y Lévinas, Ricoeur y Marion)[72]. El objetivo de Scannone es el de replantear las ganancias de la filosofía europea desde la situación latinoamericana, esto es, desde una universalidad situada "en el ahora y aquí de América latina"[73]. Esta, a sus ojos, es una situación de subdesarrollo y dependencia, de conciencia y ruptura de ella a través de una praxis de liberación y, por fin, de una nueva experiencia y un nuevo lenguaje religiosos[74].

---

70 Scannone (2003: 199).

71 Scannone (2003: 176–177 y 201–208).

72 Scannone (1976a: 191–207; 1976b: 220–236; 2003: 182–196). En esta revisión histórica Scannone también menciona a Maréchal y su escuela, caracterizable también como escuela heideggeriana católica (1976a: 194–195, 199–200, 205 nn. 17 y 18; 2003: 186–188). Respecto de la influencia de Lévinas en Scannone y en Dussel, vid. Beorlegui (1997; 2003: 19–20).

73 Scannone (1976a: 208).

74 Scannone (1976b: 238–239).

En cuanto a esto último, Scannone asegura que

> en América latina ha surgido, o mejor, está surgiendo un nuevo lenguaje de la transcendencia, que intenta expresar una experiencia religiosa históricamente nueva, experiencia que se media y está mediada por la praxis de liberación latinoamericana. De ahí que se trate de un *lenguaje religioso de liberación* [...]. Se trata por tanto de ir articulando reflexivamente *el momento de sentido* propio de la nueva experiencia religiosa latinoamericana, es decir, *de la experiencia religiosa que se da cuando desde la apertura a la transcendencia se asume práctica y críticamente la transformación del mundo en una situación de dependencia*[75].

Scannone puede decir que en América latina se verifica una tensión fecunda entre praxis e historia de liberación, por una parte, y apertura a la novedad de la transcendencia, por la otra. Precisemos el sentido de estas afirmaciones. Primeramente, en cuanto al punto de partida del nuevo lenguaje de la transcendencia, Scannone quiere despejar algún equívoco y subrayar la inconclusión, la apertura de la historia y la praxis:

> [...] podría creerse que el punto de partida del nuevo lenguaje de la transcendencia se deriva en circularidad dialéctica de la praxis histórica de liberación. Pero si solamente fuera así, no se ve por qué se trataría de un lenguaje *de la transcendencia*, y no solo del de una mera inmanencia histórica, como sucede en el marxismo. Hay que radicalizar el planteamiento. Pues la praxis de liberación –según nosotros la interpretamos [...]– ya es *respuesta* libre a una *palabra* cuestionante que convoca. ¿Desde dónde surgen esa interpelación y ese llamado? [...] Surgen *desde los pobres* [...]. El punto de partida del que habláramos, aunque éticamente absoluto, no es un 'punto de partida' como el que buscaba la modernidad de Descartes a Husserl, un punto de partida sin presupuestos. Al contrario, nace de la abisalidad de la historia y de la praxis, como lo sugeríamos siguiendo respectivamente a Heidegger y a Blondel, pero con una muy concreta determinación histórica y

---

75 Scannone (1976b: 239–240).

> práctico–política, que determina el lenguaje de transcendencia que de ahí nace, sin hacerle perder su apertura y transcendencia. Pues esa determinación no es reductible a una dialéctica, como en Hegel y Marx. Y por ello está abierta a lo imprevisible histórico y a la novedad original de nuestra historia propia. Historia y originalidad de un pueblo no son deducibles, ni siquiera dialécticamente, de ninguna ciencia universal o de leyes objetivas, como tampoco lo es la transcendencia[76].

A la experiencia religiosa pertenecen, pues, una genuina alteridad y una genuina transcendencia, "la alteridad absoluta del trascendente"[77]. Pero en América latina estas dimensiones religiosas están mediadas social y estructuralmente, de modo tal que la pregunta por el sentido supone la experiencia real y política de la negación del sentido "en la práctica de la violencia y la injusticia". Todo el problema de Dios, dice Scannone, es replanteado por el cuestionamiento ético y trascendente que proviene de los pobres. De ahí que la pregunta por Dios en la actualidad ha de incluir necesariamente el escándalo del sufrimiento humano: ¿cómo es posible hablar de Dios después del Holocausto (al estilo de Jonas o Metz), o durante Ayacucho (como lo hace Gutiérrez)?[78]. Por tal motivo, esta no sería una prueba puramente teórica de la existencia de Dios, sino su probación itinerante y escatológica –'ya, pero todavía no'–, una veri–ficación vital y activa que es luego reflexivamente articulada[79].

En segundo lugar, Scannone habla de la necesidad de una ruptura epistemológica y de una verdadera con–versión al pueblo. El lenguaje filosófico de la transcendencia libera al lenguaje científico y político de su univocidad, de su rigidez, de su absolutización ideológica, sin perder en determinación histórica y fuerza práctica[80]. A la vez, esa "ruptura del lenguaje

---

76 Scannone (1976b: 241 y 245–246).

77 Scannone (1976a: 197 y 202).

78 Vid. Scannone (2003: 199; 2004a: 183–188).

79 Scannone (1976a: 209–212).

80 "Así es que las categorías 'revolución', 'dependencia', 'socialismo', etc., se desunivocizan": Scannone (1976b: 247). Según este autor, lo novedoso del pensamiento filosófico y teológico latinoamericano centrado en la liberación radica en el "replanteamiento de la relación entre *religión (en especial, cristiana) y liberación humana*. Por un lado, se acepta la contribución de la crítica de las ideologías a la comprensión auténtica de la religión; por otro lado, se entiende la liberación en toda su radicalidad e integralidad, como religiosa, ética *e histórica* (política, social, económica, cultural, etc.) y se enfatiza el nexo intrínseco entre ambas": Scannone (1993: 102).

secular" lleva a la ruptura correspondiente del lenguaje religioso en lo que puede tener de "seudotranscendencia ahistórica y cerrada ideológicamente", de evasión transmundanal[81]. Además, esta ruptura implica una apertura al pueblo latinoamericano, a la mediación histórica, práctica y lingüística de la sabiduría popular, a la novedad de la cultura popular mestiza y de su *lógos*, de sus símbolos, mitos, ritos y fiestas. De ahí la necesidad de practicar una 'vía larga', es decir, una hermenéutica de los símbolos populares latinoamericanos, religiosos y profanos[82]. En particular, es decisivo salvar unas dimensiones no modernas que fueron estigmatizadas como 'barbarie' por la 'civilización' ilustrada: "dimensiones de apertura a la transcendencia que la razón ilustrada tendía a desconocer, a saber, dimensiones de *gratuidad* (que fueron consideradas como ineficacia o pereza), dimensiones de *misticidad y afectividad profundas* (que se miraron como irracionales), dimensiones explícitamente *religiosas* (que se despreciaron como superstición)"[83]. Scannone valora de tal manera el *lógos* de la sabiduría popular que dice que

> es un *lógos* libre, pero religado; universal, pero situado. Su reserva de sentido y su pertenencia raigal lo abren siempre a nuevas situaciones históricas y geo–culturales, y a nuevas manifestaciones de lo Sagrado que, sin embargo, se sustrae[84].

Este autor asegura que la religión y el lenguaje tienen por lugar originario a la sabiduría popular: esta es "*mediación* originaria entre la religión –cuyo momento lógico atemático (cuya sapiencialidad) se dice en lenguaje– y el lenguaje, que –comprendido en su nivel antropológico y cultural– surge de un núcleo originario atemático y supracategorial (sapiencial) de sentido último, al que le es inherente la instancia religiosa"[85].

Scannone, por último, propone marchar a partir de la mediación simbólica hacia un nuevo lenguaje analógico, una auténtica *analogia symboli*[86]. La analogía no es solo un procedi-

---

81 "Así se llega a descubrir toda la implicancia secular, política y aun revolucionaria de palabras como 'Dios', 'pecado', 'salvación', 'fe', 'esperanza', etc., cuando se veri–fican en una praxis histórica de liberación que surge desde la transcendencia y a ella se abre": Scannone (1976b: 247).

82 Scannone (1976a: 212–214).

83 Scannone (1976b: 250).

84 Scannone (1990a: 60).

85 Scannone (1990c: 206).

86 Scannone (1990e: 239). Sobre la relación de la religión con el símbolo, la analogía y la sabiduría popular, vid. Scannone (1990a: 58–73; 1990b; 1990d; 1990e; 2003: 203–207). Nótense, en estas

miento lógico, sino –como decía Przywara– una "estructura primordial", un "ritmo, proceso o movimiento" que no tiene carácter dialéctico, que es más bien 'ana–léctico'[87]. Pero nuevamente se relee aquí la tradición europea: la analogía ha de pasar por la crítica moderna y posmoderna y debe ser sometida, además, a una crítica histórica, ética y política[88]. Se trata de "un *lógos* distinto del de la modernidad", que rescata

> la dimensión del símbolo, aunque comprendiéndolo como determinadamente histórico y eficazmente práctico. Solo un tal lenguaje será capaz de articular reflexivamente la esperanza y las aspiraciones del pueblo latinoamericano –su utopía–, así como la fe que el mismo pueblo tiene en su liberación, o la mística que lo anima[89].

Notemos que Scannone, de la mano del símbolo, sitúa lo específica e irreductiblemente religioso en lo sagrado y divino, en el ámbito del Absoluto que se manifiesta y se sustrae: "pues lo Santo, en el símbolo, se epifaniza para nosotros, aunque *como misterio santo*; y se nos *da* y comunica graciosamente, aunque en forma *absolutamente indisponible y adorable*"[90]. Así, Scannone dice que para pensar conceptualmente el símbolo religioso debe evitarse la tentación de manipular o limitar el exceso de sentido que caracteriza a las hierofanías y teofanías. El símbolo 'da que pensar' –como dice Ricoeur– a través de la transmisión de un 'sentido de sentido', es decir, de un segundo sentido transcendental que tiene lugar en un sentido primero, a través de él y a la vez apuntando más allá de él. Por lo mismo, no hay mejor manera de tratar conceptualmente al símbolo que haciendo uso de un procedimiento analógico, gracias al cual el sentido religioso es ciertamente afirmado, pero no reducido por agotamiento a puro concepto: "el movimiento especulativo propio de la analogía implica una primera afirmación de un sentido positivo, en y a través del cual, pa-

---

cuestiones, las frecuentes alusiones a Ricoeur (vid. por ej. 1976a: 214 n. 23; 1990a: 49–50, 54, 56–57, 59 n. 12, 62 n. 15, 69–70; 1990d; 2003: 188–191; 2004b; etc.).

87 Scannone (1976a: 216 n. 24). Scannone establece la filiación de la expresión y la define como "una analogía que asume, purifica, transforma y supera la dialéctica", y también como "una dialéctica abierta a la transcendencia, la gratuidad y la novedad histórica, pensada según el ritmo y la estructura de la analogía tomista" (1987: 18 y 1990b: 186 n. 20; vid. 1976a: 216 n. 24; 2003: 208 n. 74). Dussel también usa esta expresión, pero en un sentido distinto.

88 Scannone (1976b: 252).

89 Scannone (1976b: 251).

90 Scannone (1990a: 67; 1990f).

sando por la mediación de la negación, se llega a una segunda afirmación de eminencia"[91]. Ninguna idea religiosa puede expresar de manera exhaustiva (unívoca o dialécticamente) al misterio sagrado y divino *como* misterio sagrado y divino. Dicha pretensión –Scannone cita a Marion– sería siempre y solo una transformación del ícono en ídolo. El concepto religioso, aunque no es equívoco, es constitutivamente inadecuado. Olvidarlo sería una violación de la libertad característica y constitutiva del campo religioso. De ahí que la analogía esté signada "por la *libertad*, tanto por la libertad indisponible de la transcendencia como por la del pensar humano liberado que la acoge especulativamente, libertad no solo personal sino comunitaria"[92].

Para ser franco, Scannone me parece un caso de extraordinario eclecticismo, mayor aún que el de Dussel. Sus ensayos de filosofía de la religión son por sobre todo una reunión caleidoscópica de autores: Blondel, Heidegger y Lévinas, algo de marxismo, de Dussel y de Kusch, santo Tomás y Ricoeur, la perspectiva del pobre, de la sabiduría popular y de la teología de la liberación. Scannone repite una y otra vez esta acumulación impresionista de múltiples perspectivas, motivo por el cual el resultado final de sus esfuerzos carece –a mi manera de ver– de sistematicidad y perfil propio. No se encuentra en este autor una síntesis capaz de ser reconocida y discernida públicamente. Casi me atrevería a afirmar que es preferible acudir directamente a las numerosas fuentes de las que se sirve Scannone, antes que a él mismo. No se trata de discutir el valor de hacer acopio de diversas fuentes filosóficas. Por ejemplo, la idea de símbolo de Ricoeur muestra aquí su productividad: Scannone acierta cuando sostiene que la noción de analogía puede emplearse de una manera filosófica y, por ende, universalizable. Y también acierta cuando corrige la cerrazón dialéctica del pensamiento marxista en beneficio de la novedad de la historia y de la apertura del hombre a la transcendencia sagrada y a la posibilidad de Dios. Pero no todas las influencias son tan felices: Scannone acoge la muy discutible noción de estar de Kusch. En fin. Lo que aquí interesa destacar es que de la mera reunión de autores e ideas no resulta más que un material *para* hacer filosofía con originalidad. Esta supone la adopción de un punto de vista que ponga en una nueva perspectiva a esa diversidad de influencias intelectuales. Y esto es justamente lo que se echa de menos en Scannone. Por lo demás, como en Dussel

---

91 Scannone (1990f: 243). Vid. Scannone (2004b: 275–280, 292–293 y 295–296).

92 Scannone (1990f: 245). Este autor insiste en la necesidad de no detenerse en el símbolo de la imaginación, sino de pasar desde aquel a la analogía del concepto (acogiendo críticamente las ideas de Tomás de Aquino), y de reconocer en todo caso que en el origen del símbolo y en la culminación de la analogía está el misterio santo: vid. Scannone (2004b).

y en Kusch, aquí tampoco se combinan coherentemente algunas de las distintas direcciones teóricas puestas en juego: por ejemplo, como ya hemos dicho, no parece consistente defender a la vez la inmediatez ética en la que tanto insiste Lévinas –fenomenología pura y dura– y la vía larga de las mediaciones simbólicas defendida por Ricoeur –hermenéutica que desconfía de la pretensión fenomenológica de primariedad.

Además, pienso que Scannone toma ciertas opciones particulares que deben ser discutidas. Este autor abusa de la idea de sabiduría popular. Parece como si la filosofía de la religión en América latina debiese tener por fundamento y límite aquello que el pueblo hace, piensa y siente. Ciertamente que se puede aprender de las ideas, metáforas y fiestas populares. Pero no debe olvidarse que la filosofía es –en expresión de Hegel– 'el mundo al revés' (*die verkehrte Welt*). Y esto también vale para la sabiduría popular. Por muy distinta que ella sea en comparación con las ideas socialmente dominantes, la filosofía no puede detener su faena crítica ante ningún saber constituido. La filosofía tiene una dirección distinta de aquella que siguen la reflexión cotidiana y la empresa científica. Su quehacer es tan radicalmente crítico que no solo no debe dejar nada sin cuestionar, sino que ha de redoblar sus esfuerzos ante todo aquello que esté revestido de autoridad, sea esta de dominio o de resistencia. Por lo demás, no se ve por qué razón la única o principal fuente de una filosofía latinoamericana de la religión habría de ser la sabiduría popular. Salvo que se reconocieran en ella ciertos privilegios que ya suponen una determinada opción religiosa del filósofo. Mas, como hemos visto, esto no es legítimo en una filosofía de la religión. Sí lo es en una investigación teológica. Esta puede admitir ciertas ventajas en la situación y la perspectiva de los pobres, perseguidos y pecadores. Pero Scannone, aunque en principio distingue, no siempre mantiene la diferencia entre la perspectiva filosófica y la teológica. Por ejemplo, habla con frecuencia de un Dios liberador que opera en la historia aunque se mantiene transcendente e inmanejable: ¿es esta una imagen de la divinidad que puedan compartir todas las religiones? ¿No es más bien una idea monoteísta y profética de Dios? Por lo mismo, ¿puede definirse a la religión como *lógos* del *theós* y a la vez como orbe de lo sagrado, como hace este autor? En un sentido semejante, Scannone afirma que habría 'un nuevo lenguaje de la transcendencia' en América latina, 'un lenguaje religioso de liberación'. ¿Podría entonces decirse –en coherencia con el énfasis que pone Scannone en la cultura popular– que el afán de una filosofía de la religión en América latina ha de conducir a unos contenidos esencialmente peculiares y divergentes de los de las filosofías desarrolladas en otras latitudes? Admitamos que la cuestión no es clara en este autor. Pero advirtamos también que si se prosiguiese por esta línea posible arribaríamos a posiciones semejantes

a las que defiende Kusch. En tal caso, ya hemos afirmado la necesidad de poner en tela de juicio a esas comprensiones exorbitantes de la peculiaridad latinoamericana. Y es que la filosofía es un quehacer intelectual que no puede prescindir de unas condiciones mínimas de publicidad y universalidad, por más que atienda a su situación de origen y respete la constitutiva inadecuación de sus argumentos.

II. ¿Filosofía fenomenológica de la religión en América latina?

Los morosos exámenes anteriores nos sitúan ante el siguiente problema: ¿cómo puede elaborarse en América latina una filosofía de la religión consistente y rigurosa? ¿Podemos reconocer de hecho una filosofía de la religión que supere las deficiencias de proyectos como los de Dussel, Kusch y Scannone? Mi hipótesis es que ya existe entre nosotros una cierta escuela que bien pudiera superar las carencias de los ensayos anteriores. A no dudarlo, dicha filosofía de la religión tendrá que partir por ocuparse con el problema de su propio punto de partida. Para ello no deberá aceptar presupuesto alguno sin antes someterlo a crítica. Por fin, tendrá que ser capaz de integrar las diversas posibilidades contemporáneas de estudio de los fenómenos religiosos. Me refiero, más precisamente, a la filosofía de la religión que, partiendo de la obra de Zubiri, ha encontrado no solo eco sino precisa articulación en Ellacuría y González. En esta tríada se halla la realidad y la posibilidad de una filosofía fenomenológica de la religión. Veámoslo.

1. Digamos desde ya que la fenomenología ha dejado una huella profunda en América latina. Considerada en sentido amplio, es ese movimiento filosófico fundado por Husserl y proseguido –con mayor o menor fidelidad al fundador– por una vasta serie de filósofos: desde Ortega, Scheler y Heidegger, Lévinas y Merleau–Ponty, hasta Gadamer y Ricoeur, Henry, Derrida y Marion. Así considerada, es evidente la influencia de este movimiento en la filosofía latinoamericana. Y, sin embargo, que yo sepa no abundan los estudios sobre el impacto de la fenomenología en América latina. En muchos casos, creo, esto se debe a un par de razones: primero, a una caracterización excesivamente estrecha de la fenomenología, según la cual esta no es más que la obra de Husserl (o determinados aspectos de la obra de Husserl), y segundo, al desconocimiento de las deudas específicamente fenomenológicas contraídas por muchos autores latinoamericanos, tanto dentro como fuera de la filosofía de la liberación.

A propósito del deficitario tratamiento histórico que ha recibido la fenomenología en

América latina, me contentaré con solo un ejemplo: la reciente *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* de Carlos Beorlegui. Pese a sus muchos méritos, esta extensa obra otorga una reducida presencia a la fenomenología. Rara vez se la menciona directa y autónomamente[93]. Claro que se habla de ella indirectamente, a través de pensadores europeos e hispanos importantes para el desarrollo de la fenomenología en América latina. Beorlegui sí se detiene en la influencia de autores como Ortega, Zubiri, Heidegger, Lévinas y Ricoeur en la filosofía de la liberación. Mas, de todas maneras dicha alusión por repercusión deja mucho que desear. En Ortega, salvo alguna alusión genérica a pensadores alemanes de orientación fenomenológica que lo influyeron, Beorlegui destaca sus ideas de circunstancia, perspectiva, generación, sociedad y raciovitalismo, pero sin encuadrarlas debidamente en el marco fenomenológico que les es propio[94]. Respecto de Gaos, rara vez se mencionan sus reflexiones, estudios y traducciones de carácter fenomenológico[95]. En cuanto a García Bacca, Beorlegui comenta de paso sus etapas orteguiana y heideggeriana[96]. Cuando se habla de la filosofía de Ellacuría, Zubiri no es situado claramente dentro de la fenomenología[97]. Nada se dice de la filosofía propia de A. González, que es un radical ensayo de fenomenología[98]. Tampoco hay demasiadas pistas en este libro respecto de posibles contribuciones fenomenológicas a la filosofía de la religión en Latinoamérica.

Pero ya se dejan ver aires de cambio. He insinuado que la fenomenología ha tenido un impacto masivo en América latina. Y esto desde hace varias décadas. Gaos en México, Cruz Vélez en Colombia, Rosales en Venezuela, Rivera en Chile, etc. son solo algunos autores que han fungido de propulsores de la fenomenología[99]. Por otra parte, está cada vez más difundida la interpretación fenomenológica del pensamiento de Ortega y Zubiri. No debe pasarse por alto que ambos, los dos mayores filósofos españoles del siglo XX, han tenido y siguen teniendo una enorme repercusión en América latina. Últimamente se ha constituido un 'Círculo latinoamericano de fenomenología', gracias al cual se han desarrollado ya tres congresos dedicados al estudio de esta corriente filosófica (en 1999, 2002 y 2004).

---

93 Por ej., Beorlegui (2004: 663, 700 y 807).

94 Beorlegui (2004: 492, 405–407 y 489–496, respectivamente).

95 Beorlegui (2004: 523).

96 Beorlegui (2004: 531–533).

97 Vid. Beorlegui (2004: 779–791; vid. también 846–847).

98 Se lo menciona, sí, como discípulo de Ellacuría; vid. Beorlegui (2004: 785–791). La justificación de esta omisión radicaría en la juventud y en el carácter todavía abierto de su obra (2004: 803–804).

99 El caso mexicano es uno de los mejor estudiados entre nosotros; vid. Zirión (2003).

2. Pero lo que aquí indagamos es el desarrollo de una fenomenología de la religión en América latina. He dicho que, a mi modo de ver, la línea de desarrollo más interesante para la fenomenología de la religión en América latina es la que va de Zubiri, pasa por Ellacuría, su más estrecho colaborador, y llega hasta González, destacado discípulo de Ellacuría. Ciertamente esta línea no es la única. Pueden advertirse otras líneas de desarrollo de la fenomenología de la religión, tanto en España como en América latina[100]. Sea de ello lo que fuere, a partir de Zubiri nos encontramos con una nueva forma de fenomenología de la religión. No me interesa exponer en detalle la filosofía de la religión que Zubiri ha llevado a cabo, ni su prolongación por parte de Ellacuría y González. Solo quiero aludir brevemente a las ventajas de esta fenomenología de la religión, especialmente cuando se la compara con los ensayos emprendidos por la filosofía de la liberación que acabamos de revisar.

Como se sabe, la filosofía de la religión de Xavier Zubiri se despliega en tres momentos: religación, religión, cristianismo. He aquí las tres partes del problema teologal del hombre. La realidad, según Zubiri, es un modo de dársenos las cosas en nuestra aprehensión, una aprehensión que es unidad estructural de sentir e intelección, es decir, inteligencia sentiente. Concretamente, las cosas son reales en tanto en cuanto son aprehendidas como siendo 'otras', 'en propio' o 'de suyo' en ese mismo acto de aprehensión (y no fuera de dicho acto). Realidad no es el modo de ser de lo que es independiente de nosotros mismos, que eso sería el más ingenuo de los realismos, sino esa formalidad según la cual las cosas se presentan en nuestra intelección sentiente con alteridad. Así entendida, la realidad pertenece a cada cosa, por humilde que esta sea. Pero le pertenece de tal modo que excede aquello que cada cosa determinadamente es. Por esto es por lo que la realidad es inespecífica, abierta, transcendental. Podemos, pues, constatar que la realidad es más que cada una de las cosas y más que nosotros mismos. Por ser más, la realidad es dominante y ejerce un poder sutil e inexorable sobre nuestras vidas. La religación es justamente este hecho radicalísimo y total: estamos atados a este poder. Es lo que Zubiri llama el poder de la realidad. La realidad es poderosa y despliega su primacía en cada acto de nuestra existencia. Lo despliega como apoyo último, como fuente absoluta de posibilidades y como lanzamiento radical que nos impele a realizarnos de alguna manera. Por esta precisa razón, dice Zubiri, los seres humanos somos absolutos, pero lo somos relativamente. Por una par-

---

100 En España, por ejemplo, está la obra en desarrollo de García–Baró (vid. por ej. 1993), y en América latina, la obra ya concluida de Quiles, aunque esta solo recurre a la fenomenología instrumentalmente (sobre todo en la versión de Scheler), pues su postura básica es la del realismo crítico (vid. 1985: 19–30, 53–58 y 78–79).

te somos seres abiertos a la realidad y estamos enfrentados a ella en total, pero por la otra esa apertura y ese enfrentamiento con la totalidad de lo real son cobrados y no originarios. El problema fundamental del ser humano consiste, entonces, en cómo hará su vida en la realidad[101]. La religión, luego, es una plasmación posible de la religación. Pero también el ateísmo y la agnosis son posibles plasmaciones de la misma religación. Esta es una afirmación constante de Zubiri: el teísta, el ateo y el agnóstico están en un plano de perfecta igualdad. Ninguno puede reclamar una situación de privilegio frente a los demás[102]. Ahora bien, las religiones son cuerpos sociales radicalmente históricos y desconcertantemente variables[103]. Y el cristianismo, por fin, es para Zubiri no solo una de las vías del monoteísmo, sino sobre todo –en sus palabras– la 'divinización de la vía de la transcendencia' o, lo que es igual, la religión de deificación o deiformación[104]. Por esta inaudita peculiaridad, el cristianismo es la religión verdadera y las demás religiones no serían sino cristianismo 'de–forme', 'ab–errante', de acuerdo a las provocativas fórmulas del propio Zubiri[105].

La filosofía de la religión de Ignacio Ellacuría desborda los marcos puramente fenomenológicos. Aquí también se recurre a la religación[106]. Pero se apela a ella dentro de un esquema filosófico que, por decir lo menos, es parcialmente metafísico. Recordemos que Ellacuría –bajo la influencia de Hegel, Marx y particularmente Zubiri, sobre todo de su curso sobre la *Estructura dinámica de la realidad*– llegó a desarrollar una filosofía de la realidad histórica, en el entendido de que dicha realidad histórica sería la mayor y mejor manifestación de la realidad[107]. La religación de la que habla Ellacuría, ¿es el análisis de un hecho constatable para cualquiera, como en Zubiri? ¿O es ahora una teoría inscrita dentro de una metafísica intramundana? Comoquiera que sea, Ellacuría subraya enérgicamente la posibilidad de la aparición de Dios –lo divino– dentro de la realidad histórica, como es tan visible en las grandes religiones. Notemos que Ellacuría habla aquí de Dios, y no del poder de la realidad. Notemos también que Ellacuría insinúa que la posible aparición de Dios se funda en que la realidad histórica es abierta. Es la transcendencia real del fundamento 'en' la historia, y no su separación de la misma. Y, tercero, advirtamos que, de haber Dios, será un fundamento

---

101 Zubiri (1984: 75–112).

102 Zubiri (1984: 369–371).

103 Zubiri (1993).

104 Zubiri (1993: 251–252 y 257; 1997: 16–19 y 614–617).

105 Zubiri (1993: 330, 210, 332 y 338, respectivamente).

106 Ellacuría (2000a y 1990: 599–602).

107 Ellacuría (1990: 15–47).

inobjetivable del cual no puede tenerse otra experiencia que la práctica: Ellacuría asume el núcleo de la argumentación kantiana[108]. No entraré aquí en los énfasis puestos por Ellacuría al tratar del cristianismo. Solo recordemos que Ellacuría insistió siempre en una intelección radicalmente histórica –y, por lo mismo, abierta a la novedad y a la transcendencia– del cristianismo. De ahí su tesis de que el cristianismo es la historia de una salvación que transcurre escatológicamente en la historia: "no es solo que la historia de la salvación traiga consigo una salvación en la historia; es, además, que la salvación del hombre en la historia es la única forma de que culmine la historia de la salvación"[109].

Antonio González divide también en tres partes su filosofía de la religión, siguiendo el esquema básico de Zubiri y a la vez releyéndolo desde un punto de vista práctico. En el nivel más básico (el de las acciones) nos topamos con una paradoja. La alteridad de las cosas es lo más otro que nosotros mismos y es, a la vez, lo que distiende nuestra praxis y nos 'personaliza'. Esta paradoja de la alteridad, pues, nos domina con poder y, por tanto, nos religa. En el nivel de las acciones intencionalmente orientadas (el de las actuaciones) surgen sentidos religiosos y no religiosos. La religión, en consecuencia, consiste en el otorgamiento de un posible sentido intencional al poder de la alteridad que nos religa[110]. Los sentidos religiosos son numerosos y cambiantes, pues no son más que plasmaciones de la universal paradoja de la alteridad. En el nivel de la búsqueda transcendente (el de las actividades), la razón –provisional y corregible– se caracteriza por preguntar por el fundamento de la paradoja de la alteridad, y conduce, más allá de la alteridad radical (actualizada en nuestros actos) y de la alteridad real (que es ya independiente de los mismos), hacia una alteridad completa y total, hacia lo totalmente otro[111]. El cristianismo, finalmente, es para González la plena y definitiva superación por Gracia del esquema de la ley. Este autor confiesa haber vivido una

---

108 Ellacuría (1990: 600–601).

109 Ellacuría (2000c: 533).

110 González dice que los sentidos religiosos, por muy generales que sean (como el de lo sagrado), no siempre son aplicables a todas las experiencias religiosas. El problema radicaría en que siempre necesitamos de un criterio para distinguir los sentidos religiosos de los que no lo son. Zubiri parece pensar, por el contrario, que lo sagrado sí es un sentido suficientemente general y que, en principio, podría abarcar la multiforme experiencia religiosa de la humanidad. La sacralidad sería un sentido consecutivo al hecho religioso, pero que lo recubriría. Si todo lo religioso es sagrado, lo es justamente por ser religioso. Y si una cierta plasmación de la religación es religiosa, su manifestación ante el *lógos* será sagrada. Esta sería la única forma de tener alguna certeza acerca del carácter religioso de un determinado sentido. La sacralidad sería, pues, la *ratio cognoscendi* de la religión. Vid. Zubiri (1993: 24–28).

111 González (1999a: 127–141).

crisis teológica de la cual ha resultado una radical reformulación de la teología cristiana. Si la clásica teología de la liberación –como él afirma– "no prestó suficiente atención a las estructuras últimas del pecado, y por eso mismo tampoco pudo responder con radicalidad a las formas sociales e históricas del mismo"[112], era necesario rescatar las intuiciones más valiosas de dicha teología –la primacía de la praxis y la perspectiva del pobre– dándoles un nuevo tratamiento sistemático. Entre otras cosas, esto ha llevado a González a hacer fuertes acusaciones contra ciertas expresiones teológicas y eclesiásticas de la liberación: por ejemplo, las ha acusado de constantinistas, por haber confiado desmedida –incluso violentamente– en el poder del estado, y de soberbias, por juzgar sectariamente el crecimiento impresionante de las iglesias pentecostales entre los más pobres de la América latina[113].

Como se ve, tenemos entre España y América latina una filosofía de la religión notablemente articulada y sistemática. Indiscutiblemente su autor fundamental es Zubiri. Las de Ellacuría y González son reinterpretaciones de las mismas ideas básicas. Pues bien: habiendo ya expuesto los problemas específicos de las filosofías de la liberación enfrentadas al hecho religioso, ahora podemos hacer afirmaciones más generales acerca de la originalidad de Zubiri y de sus seguidores frente a los modos de aproximación que han predominado en aquellas filosofías[114]. Uno de aquellos modos es el fenomenológico–hermenéutico, presente en autores latinoamericanos a través de las figuras de Heidegger, Lévinas y Ricoeur. Podemos decir, en principio, que el análisis del hecho radical de la religación es anterior al análisis del *lógos* (del sentido) religioso. En el fondo, es la prioridad del análisis frente a la comprensión y a la explicación. De ahí que Zubiri pueda entregar una definición universal de religión. Una definición en la que no se imponga la propia concepción de la religión a otras tradiciones religiosas. El procedimiento de Zubiri exhibe, por esto mismo, una cierta neutralidad hermenéutica, pues el estudio de la religación no requiere una especial sensibilidad religiosa del estudioso. Es un método, además, que posee la ventaja comparativa de respetar la peculiaridad de lo religioso, justamente porque no intenta reducirlo a procesos sociológicos o psicológicos. Con todo, no hay que perder de vista que la fenomenología hermenéutica es un legítimo análisis de los *lógoi* religiosos, aunque posterior al análisis del hecho de la religación[115].

---

112 González (1999a: 13).

113 Vid. Solari (2004), recogido en este mismo volumen.

114 Aquí seguiré de cerca a González (2004a).

115 González (2004a: 266–270). No está demás advertir, contra lo que parece decir González, que no toda fenomenología coincide con las hermenéuticas radicales. Sí ha de concederse, primero, que

Zubiri también puede admitir, enseguida, que los métodos crítico–explicativos, a los que recurren sobre todo las corrientes marxistas, son perfectamente legítimos. Si no lo fueran, las consecuencias serían rocambolescas. No solo deberíamos declarar como reducciones ilegítimas de los hechos religiosos a las críticas psicológicas o sociológicas de la religión, sino que también tendríamos que aceptar la ilicitud de toda hipótesis teísta, es decir, de todo intento de fundamentar el hecho de la religación en la realidad de Dios. Veamos por qué. Para Zubiri, la razón, al encontrar un fundamento, nunca está segura de que ese fundamento sea el único posible: las distintas explicaciones del hecho religioso pueden ser compatibles entre sí. El problema, entonces, radica en la pretensión de exclusividad de una determinada explicación, como es el caso de la marxista o de la freudiana. Ambas pueden ser estupendas explicaciones de las funciones sociales o psicológicas de la religión. Pero eso es algo que habrá que determinar caso por caso, recurriendo a la experiencia. Esto nos lleva al problema de la experiencia religiosa, un asunto profusamente estudiado ya desde la obra clásica de James sobre *Las variedades de la experiencia religiosa*. Hemos de preguntarnos, al menos, en qué consiste y cómo se verifica dicha experiencia religiosa. Pudiéramos decir que, según Zubiri, esta experiencia es la probación física y real de un esbozo teísta racionalmente postulado por su inserción en la vida humana (en sus dimensiones individual, social e histórica). Una tal probación consiste no solo en la conformación de la vida humana de acuerdo al fundamento divino postulado, sino sobre todo en la compenetración íntima de ella –en esa entrega de la propia persona que es la fe– con esa realidad–fundamento. Por esto mismo, Zubiri no parecería aceptar una cierta concepción de la verificación histórica según la cual la religión sería *primo et per se* una cosmovisión de la totalidad de la realidad y la historia que se justificaría por su rendimiento hermenéutico (como piensa Pannenberg). La verificación religiosa, en realidad, solo puede ser concreta, y consiste en la realización personal de la fundamentación religiosa del hecho de la religación (como lo vislumbró Bonhoeffer): "si bien no podemos tener experiencia de Dios, sí podemos *ser* experiencia de Dios, viviendo nuestra vida ligados a Aquel que hemos postulado como el fundamento último del poder de lo real"[116].

En suma: la de Zubiri y sus continuadores no es una fenomenología–hermenéutica, ni una

---

la de Husserl es una fenomenología idealista centrada en los procesos de constitución de sentido ante un yo transcendental. Y segundo, que las fenomenologías y las hermenéuticas de la religión más conocidas tienden a ser comprensión del sentido religioso; piénsese solo en van der Leeuw, en Eliade y en Ricoeur.

116 González (2004a: 273–277).

crítica–explicativa de la religión. Es, más bien, una peculiar fenomenología de la religión que analiza (1) el hecho primordial de la religación, (2) los *lógoi* religiosos, y (3) la razón religiosa. Siendo los análisis lógicos (2) y racionales (3) estructuras ulteriores radicadas en (1) el hecho total y absoluto de la religación, que es la estructura primaria y radical[117].

3. Estas ventajas de la filosofía fenomenológica de la religión nos conducen por último al problema fundamental: ¿está justificada la apelación a la fenomenología? Me refiero a una forma de fenomenología no idealista ni hermenéutica. Digo esto con todo el respeto del mundo por el idealismo y la hermenéutica. Pero pienso que las mejores posibilidades de la fenomenología, en general y de cara a la religión, suponen una renuncia en el comienzo de la filosofía a ciertas adherencias idealistas y hermenéuticas. Dicho de otro modo, apelo a la fenomenología como filosofía para la cual el principio de todos los principios supone la crítica más radical que sea posible de cualquiera clase de presupuestos. Desde esta perspectiva, la fenomenología es la pretensión de hacer filosofía sin supuestos.

Sin embargo, ¿no es ingenua esta pretensión de hacer filosofía sin supuestos? ¿Acaso no cargamos constantemente con un cúmulo de presuposiciones de las que nunca podremos prescindir críticamente?[118]. Y además, ¿puede argumentarse a favor de una filosofía que sea pura filosofía y que no se gane de inmediato el reproche de conservadora o, al menos, de carecer de compromiso mundanal? ¿No son primeras para el ser humano sus opciones fundamentales ante la realidad, la historia y su propia vida, y siempre y solo secundaria la articulación reflexiva de estas opciones en que consiste la filosofía?[119].

Partiendo por esto último, no creo que para proceder correctamente en filosofía haya que ser especialmente sensible a los reproches de conservadurismo o progresismo. En filosofía las etiquetas sobran. Reconozco que dentro del selecto grupo de las filosofías excelentes, unas son más bien de derechas, otras más bien de izquierdas. Empero, lo que prima por doquier es lo pésimo y lo mediocre. El mundo es ancho y ajeno, y está superpoblado de ejemplares perfectamente prescindibles de filosofías conservadoras y progresistas. Pienso,

---

117 González (2004a: 281–282).

118 Para una buena síntesis de esta crítica a la fenomenología, desde el punto de vista del racionalismo crítico, la hermenéutica, el psicoanálisis y la teoría crítica, vid. Wuchterl (1999: 213–223, esp. 213–215 y 221–223).

119 Ellacuría insinúa esta cuestión, aunque matizándola al invocar el carácter críticamente liberador y fundamentador que es intrínseco a la filosofía (vid. 1993).

en síntesis, que la orientación política de una filosofía no es suficiente garantía de su calidad. Y que para satisfacer la pretensión filosófica de una posición política se necesitan altos grados de rigor, precisión y responsabilidad intelectual. Si se me permite una comparación literaria, diría que para un filósofo es mil veces preferible el modelo de Kafka que el de García Márquez o el de Vargas Llosa: podríamos aprender mucho más del escritor frágil, asustadizo, oculto y gris, pequeño, perplejo, lleno de silencio y humanidad, que de esos escritores seguros de sí mismos, consejeros de príncipes y sermoneadores públicos, tajantes portavoces de una redención indudable.

Y en cuanto a la ilusión de proceder sin supuestos, pienso que Husserl tenía razón: es posible distinguir entre lo que se nos da originariamente y la interpretación de esos datos. Claro es que inevitablemente interpretamos eso que se nos hace presente. Más aún, también es claro que la interpretación misma es una tarea plagada de presupuestos de toda índole. Pero lo decisivo radica en que contamos con un criterio para discernir la corrección de una determinada interpretación y para criticar las presuposiciones injustificadas envueltas en ella. Ese criterio transciende a la interpretación y consiste en la presencia originaria de las cosas en nuestra existencia. Ellas son las que nos permiten avanzar en la penosa e inacabable faena de interpretar. Y es que pulir una interpretación es, en realidad, una tarea que solo se cumple por aproximación. El mejor ajuste de una interpretación para con los datos originarios está gobernado por el ideal de un ajuste pleno y adecuado que jamás se alcanzará. En este sentido, todo análisis fenomenológico es imperfecto y mejorable, pero es a la vez posible y primero. Aquí volvemos a encontrarnos con la idea de una filosofía primera. Ese fue justamente el empeño de Aristóteles, Descartes y Husserl.

7
El problema de Dios según Heidegger[1]

Como es fama, en 1945 Sartre incluía a Heidegger dentro del existencialismo ateo. Esta opinión cundió de tal forma que, a casi 30 años de la muerte del filósofo alemán, todavía hay quien lo hace sostener que Dios no tiene magnitud ninguna en la vida humana. El suyo sería un pensamiento para el que no existe un problema de Dios. Sin embargo, el juicio de Sartre no tiene casi respaldo si se considera el conjunto de la obra de Heidegger, tal como lo permite el estado actual de la publicación de sus *Obras completas*. A lo más, pudiera tener una muy restringida validez respecto de *Ser y tiempo* y de los textos y cursos que anticipan o desarrollan las ideas básicas de ese libro. Pero una mejor interpretación de esos años 20 y, en general, el testimonio constante de la obra de este autor permiten decir que su filosofía no fue puramente existencialista ni propiamente atea. Por esto, no debe extrañar que hoy, transcurridos sesenta años de la declaración de Sartre, abunden los estudios acerca de las raíces y virtualidades teológicas del pensamiento de Heidegger y del lugar que en él ocupan la divinidad, las religiones y el judeo–cristianismo occidental.

Pues bien: el objetivo principal de las páginas que siguen es el de aclarar los términos básicos del problema de Dios según Heidegger y, así, ofrecer algunas críticas fenomenológicas (particularmente la de Zubiri) que sugieren que dicho planteamiento de la cuestión, aunque esté plagado de intuiciones sumamente valiosas, adolece de insuficiencias y oscuridades radicales. Esta es, con todo, una tarea de compleja ejecución. Cuando se pregunta si en la obra de Heidegger se encuentran los elementos de una filosofía de la religión elaborada, exhaustiva y original, se vuelve imprescindible acudir a numerosos textos de esta obra inmensa, que aún está en curso de publicación, y cuyos modos de expresión fueron

---

1 Publicación original: Solari (2008a), y reproducido, en su última parte, "Perspectivas críticas", en Solari (2008d). Versión íntegra y revisada de la ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Filosofía Xavier Zubiri, celebrado en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de San Salvador, entre los días 21 y 24 de junio de 2005.

adoptando durante la vida de su autor un carácter acusadamente manierista. Además, en este *corpus* oceánico suelen distinguirse dos etapas, si no contrapuestas, sí gobernadas por énfasis diversos: mientras en la primera se trata del análisis de la existencia, entendido como presupuesto de la pregunta por el ser, en la segunda está en juego directa y absorbentemente la verdad del ser, que es ahora el presupuesto de cualquier análisis de la existencia. Las claves de estas etapas, considerando el estado actual de las *Obras completas* de Heidegger, son *Ser y tiempo* (1927), para la primera, y los *Aportes a la filosofía* (1936–1938), la *Carta sobre el humanismo* (1946) y *Tiempo y ser* (1962), para la segunda que arranca en los años 30. Podemos tomar esta periodificación a título de pauta orientadora, bajo la condición de no exagerar su alcance ni su precisión. Pues no cabe duda de que pueden hacerse distinciones más sutiles al interior del itinerario de Heidegger, admitiendo, por ejemplo, no dos sino tres etapas. Así, el primer giro (*Kehre*) de Heidegger sería el de su ruptura con el sistema católico entre 1917 y 1919, que implicó un desplazamiento no solo desde el catolicismo hacia el protestantismo, sino también desde el interés por las cuestiones lógicas hacia el problema de lo histórico, del cultivo de la fenomenología pura al estudio hermenéutico de la facticidad (es decir, de la vida concreta) y de la preponderancia de la teología dogmática a la concentración en la teología neotestamentaria. Pero existirían aún otros dos vuelcos: el de 1928, orientado por un cierto heroísmo extremo, un voluntarismo nietzscheano, y el tercero, el de los años 1936/1938, luego del fracaso del rectorado en Freiburg y de los años de entusiasmo más intenso por el movimiento nacionalsocialista, vuelco este último que abriría la larga etapa final del pensamiento de Heidegger, concentrada en torno a la verdad del ser y a la *Gelassenheit* de Eckhart, una etapa radicalmente antivoluntarista y antinietzscheana[2].

Sean dos o tres (o más) las grandes etapas de la filosofía de Heidegger, sus reflexiones en torno al problema de Dios deben encuadrarse dentro de ellas. Es imposible disociar estas reflexiones de los derroteros que experimenta el pensar de Heidegger aun en los momentos en los que mayor lejanía parece guardar con la cuestión de lo divino. Lo que, dicho de otro modo, implica afirmar que el de Heidegger es un pensamiento que jamás prescindió del problema de Dios. El tratamiento de este problema, por eso, va siguiendo el hilo de la evolución intelectual de Heidegger. No obstante lo cual, han de tomarse en cuenta las peculiaridades que ofrece el desarrollo del problema de Dios en la filosofía de Heidegger. Es lo que intentan realizar estas páginas, en las que la pregunta heideggeriana por la divini-

---

2 Caputo (1993: 272–273, 281–282 y 287 n. 18).

dad se puede rastrear a lo largo de cuatro momentos, según los temas que van dominando la atención del pensador. Huelga advertir no solo que estos momentos son meramente aproximados, sino que los temas dominantes en cada uno de ellos suelen reaparecer en los demás con mayor o menor intensidad. Por ello, en el análisis de cada momento se apelará con frecuencia a textos de las otras etapas. Y es que lo que sobre todo interesa aquí es la detección de los grandes núcleos temáticos a través de los cuales se desenvuelve la pregunta de Heidegger por el problema de Dios, más que su localización cronológica al interior de un determinado período.

Veremos, pues, a continuación, cuáles son esos cuatro momentos a través de los cuales se desenvuelve el tratamiento heideggeriano de la cuestión de Dios, para acabar insinuando, de manera concisa y amparados en esa previa mirada abarcadora, posibles vías para su enjuiciamiento.

1. Los orígenes: cristianismo, teología y fenomenología de la religión

Heidegger procede, vital y filosóficamente, del cristianismo. Allí están sus antecedentes familiares –su padre era sacristán en Meßkirch–, sus estudios de teología católica y su ingreso, en 1909, al noviciado jesuita de Tisis en Feldkirch, donde no llegó a estar más que dos semanas. Durante varios años, además, Heidegger se benefició de la ayuda material de la iglesia católica para llevar a cabo sus estudios. Pero más allá de estos datos biográficos, hay que destacar que el cristianismo es también el punto de partida intelectual de Heidegger. Él mismo, en los comienzos de su vida filosófica, reconocía que el catolicismo y el protestantismo son dos tipos de fe radicalmente distintos[3]; por eso no debe sorprender que las diferencias confesionales al interior del cristianismo jugaran un papel importante dentro de su camino intelectual[4]. En épocas tempranas, Heidegger llegó a abrigar un proyecto de filosofía cristiana y católica, fiel a la escolástica medieval y radicalmente antimodernista. Pero el 9 de enero de 1919, en carta a su amigo sacerdote E. Krebs, hizo pública su ruptura con el "sistema del catolicismo". Allí dice que, de permanecer ligado por un vínculo extrafilosófico,

> no podría enseñar libremente ni con la suficiente convicción. El estu-

---

3 Heidegger (1995a: 310).

4 Vid. Capelle (2004: 346–347).

> dio de la teoría del conocimiento, llegando hasta la teoría del conocimiento histórico, ha hecho que, ahora, el *sistema* del catolicismo me resulte problemático e inaceptable, aunque no así el cristianismo ni la metafísica, entendiendo esta última en una nueva acepción[5].

Heidegger recuerda estar llevando a cabo "investigaciones religiosas de tipo fenomenológico" y apela también a la necesidad de ser sincero consigo mismo:

> creo poseer una interna vocación por la filosofía y al cumplirla en la investigación y la docencia, creo llevar a cabo aquello de lo que son capaces mis fuerzas, justificando mi existencia y mi actuación ante Dios[6].

Es conocida la carta de Heidegger a Jaspers del 1 de julio de 1935 en la que reconoce la presencia persistente, aunque polémica, de la experiencia creyente de sus "orígenes":

> yo también tengo dos espinas clavadas: la controversia con la fe de los orígenes y el fracaso del rectorado, es decir tengo suficientes cosas de esas que habría que superar verdaderamente[7].

Heidegger ratificó este tipo de afirmaciones en escritos filosóficos posteriores[8]. ¿Significa esto que, aunque el abandono del sistema católico alojó a Heidegger en un "cristianismo universal basado en el mundo protestante", en todo caso nunca lo habría librado "de esa fe católica, de la fe de sus orígenes"?[9]. La cuestión no es del todo clara. Si algunos aseguran que Heidegger siguió siendo cristiano hasta el final[10], otros cuestionan esta afirmación y destacan que el pensamiento último de Heidegger no fue en caso alguno un retorno a la fe de su juventud[11]. Ya veremos con más detalle en qué sentido se refiere Heidegger al cristianismo durante su vida filosófica. Con todo, hay algunos hechos indudables que

---

5 Citado en Ott (1992: 117–118 y en gral. 117–132). Vid. v. Buren (2005: 19–20).

6 Citado en Ott (1992: 118).

7 Citado en Ott (1992: 48).

8 Por ejemplo, vid. Heidegger (1997b: 415–416).

9 Es la tesis de Ott (1992: 394–395).

10 Entre otros, vid. Ott (1992: 382–383) y Welte (1977: 255–256).

11 Por todos, vid. Caputo (1993: 282–283 y 285).

deben destacarse desde ahora. Por ejemplo, es conocida la fuerte impresión que siempre causó en Heidegger el convento de Beuron, del que fue asiduo visitante. Reconocía en ese ambiente monástico y en la oración, sobre todo en las completas, una extraordinaria piedad y devoción (*Frömmigkeit*), situada más allá de las peculiaridades confesionales[12]. No solo eso: en una carta de 1921 Heidegger se identificaba ante Karl Löwith como "teó*logo* cristiano"[13]. Durante los años de enseñanza en Freiburg (de 1919 a 1923 y nuevamente a partir de 1928) y en Marburg (de 1923 a 1928) también hallamos la influencia filosófica del cristianismo, pese a que la relación de *Ser y tiempo* con el cristianismo no es de fácil interpretación. Es claro, en todo caso, que en el período de Marburg Heidegger trabó estrecha relación con Bultmann, quien daba testimonio de su competencia teológica, tanto por lo que se refiere a la escolástica medieval como por su preciso conocimiento de Lutero y del protestantismo más reciente[14]. Los años 10 y 20 son los de una constante repercusión en Heidegger de la tradición cristiana, particularmente de Kierkegaard, Schleiermacher y la teología protestante, Pascal y Lutero, Teresa de Ávila y Eckhart, san Bernardo de Claraval, san Agustín y el *corpus* de la teología paulina[15]. Pero ya veremos que aún puede decirse más, pues la influencia de la teología cristiana –y de la filosofía europea vinculada con ella– fue siempre decisiva para la obra de Heidegger. Es esta influencia la que explica que Heidegger se viera llevado a interpretar la filosofía europea como una metafísica onto–teo–lógica. En fin: la influencia cristiana se percibe con nitidez hasta el final de su vida:

> sin esta procedencia teológica no habría arribado nunca al camino del pensar. Pero la procedencia (*Herkunft*) es siempre porvenir (*Zukunft*)[16].

---

12 Vid. por ej. Heidegger (2005a: 270–271). Heidegger decía, a la altura de 1929, que en Beuron sucede algo verdaderamente esencial: las completas de los monjes mostrarían "la originaria fuerza (*Urgewalt*) mística y metafísica de la noche", tan indispensable para existir de verdad (1990: 32). Ha de recordarse también la frase de Heidegger en su comentario a *Der Ister* de Hölderlin: "porque la noche es la madre del día; en ella se prepara el amanecer (*Tagen*) y surgir (*Aufgehen*) de lo sagrado" (1984: 186).

13 Vid. Löwith (1992: 51).

14 Vid. Pöggeler (1994: 175ss.). Sobre las huellas de la filosofía de Heidegger en la teología de Bultmann, en el protestantismo posterior (orientado hermenéuticamente) y en la teología católica, vid. Caputo (1993: 273–275) y Jung (2003b: 476–479).

15 Vid. Greisch (2004: 531).

16 Heidegger (1969b: 96).

Es sabido que Heidegger pidió ser enterrado en el cementerio católico de Meβkirch[17]. Y que, a petición suya, un coterráneo, el filósofo y sacerdote católico B. Welte, pronunció unas palabras en su tumba el 28 de mayo de 1976. Welte afirmó allí que Heidegger fue sobre todo un pensador en camino, un buscador. Y que en una época como la presente, caracterizable por la lejanía y la falta de Dios, su pensar habría preguntado sin cesar por el Dios divino (*der göttliche Gott*)[18].

El cristianismo es, pues, un motivo esencial del pensamiento de Heidegger. Pero junto al cristianismo, debe mencionarse también la fenomenología de Husserl y la filosofía griega. Estas influencias son reconocidas en 1923, cuando Heidegger dice que

> compañero en el buscar fue el joven Lutero y modelo, Aristóteles, al que aquel odiaba. El impulso me lo dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl[19].

La fenomenología, en efecto, enseña a ver. De las obras de Husserl, Heidegger se refiere con admiración a las *Logische Untersuchungen*, sobre todo a la sexta investigación (omitida en la 2ª. edición de esta obra), en la que se hace la distinción entre intuición sensible e intuición categorial[20]. Heidegger valoró siempre el redescubrimiento fenomenológico del mostrarse (*sich–Zeigen*) de los fenómenos por sí mismos, de su desocultamiento (*Unverborgenheit*). Esto es precisamente lo que en Grecia se llamó *alétheia*, a cuya interpretación originaria dedicó Heidegger tal cantidad de esfuerzos, como veremos, que bien merece ser llamado, más que el pensador del ser, el pensador de la verdad[21]. Por eso puede decirse que en Heidegger la fenomenología y la filosofía griega se recubren y estimulan recíprocamente. Sin embargo, Heidegger perteneció al grupo de los discípulos que abandonaron a

---

17 Vid. Caputo (1993: 285) y Safranski (1997: 493).

18 Welte (1977). "Max Müller cuenta cómo Heidegger, durante los paseos cuando entraban en iglesias y capillas, tomaba agua bendita y hacía una genuflexión. Una vez le preguntó si no era eso una incongruencia, pues él se había distanciado de los dogmas de la Iglesia. A lo que Heidegger respondió: 'Hay que pensar históricamente. Y donde tanto se ha rezado, allí está cerca lo divino en una forma totalmente particular'": Safranski (1997: 494). Vid. Heidegger (1977f: 137). Por ello Gadamer decía que la cuestión de la existencia en Heidegger se identifica en el fondo con la cuestión de Dios: "[...] Dios o la búsqueda de Dios. Heidegger con su filosofía intentó siempre la búsqueda de Dios [...] Él perdió una vez a Dios, y luego lo buscó durante toda su vida": Gadamer (2010: 129–130).

19 Heidegger (1988: 5).

20 Sobre la intuición categorial de Husserl, vid. también Heidegger (1977f: 111–115).

21 Vid. González (2004b: 104–105 y 148–150).

Husserl, sobre todo por la transformación de la fenomenología en un idealismo transcendental. Fue este un abandono parcial. Según Heidegger, la cosa misma que hay que pensar no es la conciencia transcendental y sus objetividades, sino el ser del ente en su desocultarse y ocultarse (*Verbergung*). La fenomenología tiene por principio: ¡a las cosas mismas! (*zu den Sachen selbst!*), y el asunto que está en juego no es la conciencia intencional o el yo transcendental, sino el dejar mostrarse de la cosa misma (*das Sichzeigenlassen der Sache selbst*). La pregunta por el ser, entonces, es más adecuada al principio de la fenomenología que la concreta posición filosófica –todavía prisionera de la metafísica de la subjetividad e indiferente a la historicidad del pensar– adoptada por Husserl a la zaga de Descartes, Kant y Fichte. En este sentido, Heidegger declara haber seguido "un camino a través de la fenomenología hacia el pensar del ser". He ahí la cosa misma del pensar, cuya patencia (*Offenbarkeit*) permanece siempre como un misterio (*Geheimnis*). Por esto es por lo que el rechazo de la fenomenología de Husserl es muy acotado: porque la fenomenología, más que una determinada escuela filosófica, es sobre todo la posibilidad de pensar lo que debe ser pensado[22]. Heidegger siempre consideró a la fenomenología como una posibilidad –un cómo (*Wie*) de la investigación– y no tanto como una escuela o una categoría[23]. Originariamente, pues, la fenomenología sería la afirmación de que en filosofía solo hay caminos[24].

Tomando en conjunto la influencia de la fenomenología y del cristianismo, resulta casi natural que Heidegger se haya empeñado, al menos en los primeros años de su vida intelectual, por esbozar una fenomenología de la religión en la que la interpretación del cristianismo ocupara una posición central. Veámoslo.

En un texto de 1918/1919 sobre los fundamentos filosóficos de la mística medieval, Heidegger decía que la fenomenología de la conciencia religiosa es siempre principial y que exige por ende la renuncia a una filosofía constructiva de la religión. La vuelta fenomenológica

---

22 Heidegger (1963: XIII–XVII y 1969g: 86–90).

23 Heidegger (1995b: 57–63; 1988: 71–77; 1979: 38; 1969f: 47–48). De ahí que, en unas lecciones de 1919 y 1920, Heidegger viera en el principio de todos los principios de Husserl no un determinado postulado teórico, sino el camino primordial para el pensar, una actitud científica radical, en permanente expansión y libre de presuposiciones y 'puntos de vista', una comprensión que abre en toda vivencia (mediante una intuición hermenéutica) su originario carácter vital (vid. 1999: esp. 95–117), "una lucha por el método (*ein Ringen um die Methode*)" para investigar lo dado o, mejor, la donación (*Gegebenheit*) misma, "esta palabra mágica de la fenomenología" (1993: 5; vid. 4 y 135–137).

24 Heidegger (1977f: 137).

al principio implica, en este campo, quedarse y demorarse en la vida religiosa[25]. Solo quien experimenta esta clase de vivencias posee los datos originarios para comprender la vida religiosa; quien no 'se siente' sobre este terreno, debería detenerse ante lo religioso[26]. Heidegger se pregunta por la constitución de la objetividad religiosa. Las cuestiones que de allí se derivan tienen un inequívoco sabor fenomenológico. Por ejemplo:

> ¿se constituye Dios en la oración? ¿O él está ya dado de antemano, de algún modo religioso, en la fe ('amor')? ¿Es la oración una forma particular de comportarse con Dios? ¿Hasta qué punto hay una posible diversidad de tipos de constitución? ¿Hay entre ellos una vinculación esencial?[27].

En la constitución de la vivencia de Dios, Heidegger menciona el desasimiento humilde (*demütige Gelassenheit*), la realización de la *humilitas* a través de la separación (*Abgeschiedenheit*), la fe entendida como confianza –en el sentido de la *fiducia* de los reformadores y no del católico "tener–por–verdadero (*Für–wahr–Halten*)"– y, también, el sentido de su verdad. También enumera las formas básicas de plenificación de las vivencias religiosas: historia, revelación, tradición, comunidad[28]. Se dice –no sin razón, según Heidegger– que la vivencia religiosa no es teórica, y para ello se introduce el vocablo 'irracionalismo'. Pero no se comprende qué es lo que se piensa con todo ello[29]. Las vivencias religiosas originarias han solido escapar a la teología escolástica y al sistema de los dogmas. Es el caso de la mística, que pertenece a la inmediatez (*Unmittelbarkeit*) de la vida religiosa. La religión no pertenece al campo de la filosofía. Su peculiaridad resiste la pretensión de reducirla a filosofía. Si en la conciencia religiosa hay una intencionalidad absolutamente originaria –y este es el caso–, la fenomenología puede acceder a los núcleos vivenciales en los que acontece la donación de sentido específicamente religiosa (*die spezifisch religiöse Sinngebung*)[30].

Heidegger menciona algunas ideas entonces en boga: la teoría del *a priori* religioso de la filosofía transcendental de los valores, según las versiones de Windelband y Troeltsch, y las

---

25 Heidegger (1995a: 303–304 y 309).

26 Heidegger (1995a: 304–305).

27 Heidegger (1995a: 307).

28 Heidegger (1995a: 309–310).

29 Heidegger (1995a: 311).

30 Heidegger (1995a: 313–314 y 322–324).

ideas de Reinach, de las que hace una consideración más positiva[31]. Pero se detiene en la mística del maestro Eckhart[32]. ¿Qué es lo que Heidegger descubre en Eckhart? Que, como acabamos de ver, la vivencia religiosa está constituida por la *Gelassenheit* y la *Abgeschiedenheit*. Aquí se manifiestan algunas inclinaciones que nunca abandonarán a Heidegger, como veremos más adelante. También, que el objeto primario por excelencia (*Urgegenstand kat'exokhén*) de la religiosidad es lo absoluto que se experimenta inmediata, vitalmente. Lo absoluto carece esencialmente de toda determinación, es un vacío (*Leere*). En esto consiste precisamente lo sagrado o, lo que sería igual, lo divino. Y si lo idéntico solo es conocido por lo idéntico, entonces ese absoluto simple y vacío se une, se funde con el alma del sujeto religioso: "yo soy eso, y eso es yo (*ich bin es, und es ist ich*)". De ahí la idea de un fondo del alma (*Seelengrund*) libre de contradicción y oposiciones. La progresión hacia el sujeto (*Fortgang zum Subjekt*), no teórica sino existencial, es el acceso al fundamento, a Dios, porque la concepción fundamental de Eckhart dice que "solo puedes conocer lo que eres". Tanto la idea del fondo del alma –incluido el libre albedrío (*freier Wille*)– como la de la cesación de la diversidad y las contraposiciones en el vacío de lo absoluto, llevan a Eckhart a una cierta idea de lo irracional, de una unidad superior a la polémica entre la razón y la voluntad[33]. Para precisar el sentido de la mística de Eckhart, Heidegger extrae algunas afirmaciones de los textos de san Bernardo y santa Teresa. De ahí concluye que la vivencia religiosa es una experiencia fundamental (*Grunderfahrung*), no originariamente teórica, y que –aunque histórica– no es describible ni comunicable. La vivencia religiosa es interior y afecta a todo el ser del hombre, pues el alma es de algún modo la casa de Dios (*Wohnung Gottes*). La receptividad parece ser "originaria del mundo religioso". Más aún: la vida y el flujo de la conciencia son ya (*bereits*) religiosos[34].

Heidegger se detiene también en el segundo discurso sobre la esencia de la religión de Schleiermacher. Lejos de la moral y la metafísica (de Kant y de Hegel), la fe no es ni conocimiento ni acción, sino una unidad de intuición y sentimiento cuyo objeto peculiar, cuyo sentido fundamental (*Grundsinn*) es la totalidad infinita (*unendliches Ganzes*). En ese originario ámbito vital de la conciencia halla Schleiermacher el nivel fenomenológico propio

---

31 Heidegger (1995a: 314–316, 324–327 y 334). También sobre Troeltsch, vid. Heidegger (1995b: 19–30).

32 La alusión a Eckhart es anterior a 1918/1919: aparece ya en su tesis de habilitación de 1915. Vid. Pöggeler (1984: 151) y v. Buren (2005: 21–22).

33 Heidegger (1995a: 315–318 y 336).

34 Heidegger (1995a: 334–337).

de la religión. Varios fenómenos pueden describirse aquí: una entrega llena de emoción, un regresar a la unidad interior de la propia vida o –en palabras de Schleiermacher– al "íntimísimo santuario de la vida (*das innerste Heiligthum des Lebens*)", una repercusión de este sentimiento no sobre cada uno de los actos, sino sobre la totalidad del actuar. En estos fenómenos late un misterio que en cierta forma neutraliza la plenitud vivencial (*Erlebnisfülle*): una falta de decisión, una falta de preeminencia de una cosa sobre otra. De ahí el lema: hacerlo todo con (*mit*) religión, no por (*aus*) religión, pues "la religión debe acompañar como una música sagrada cada acto de la vida". Pero Heidegger no siempre le concede la razón a Schleiermacher. Piensa, en efecto, que la idea de piedad (*Frömmigkeit*) de Schleiermacher es insuficiente. El sentimiento de dependencia absoluta (*schlechthinnige Abhängigkeit*) ha de suponer un sujeto personal pleno y esencialmente abierto a la esfera de los valores. La existencia no es una hoja vacía (*ein leeres Blatt*), pues hay siempre una relación originaria (*Urverhältnis*) del alma con el espíritu absoluto, y viceversa. Por esto es por lo que se puede decir que el hombre es –a una– eterna llamada y vocación (*ewiger Beruf und Berufung*)[35].

En cuanto a las ideas de Otto, Heidegger denuncia sumariamente el problema de la conciencia histórica y el de lo irracional. Otto no aborda lo irracional de acuerdo a su original constitución propia. A veces, parece como si fuera un concepto teórico más, y se lo somete a ciertas legalidades crítico–culturales que no hacen justicia a su peculiaridad fenoménica[36]. Pensando también en Otto, Heidegger dice que lo sagrado no es un *nóema* teórico (ni siquiera irracional), ni un valor o una categoría valorativa, sino el correlato del acto de la fe al interior de la conciencia histórica[37].

En 1920/1921 Heidegger impartió una lección titulada "Introducción a la fenomenología de la religión". Esta lección ejecuta una determinada interpretación de la intencionalidad y procede de manera ontológico–formal (de ahí su idea de una *Formalanzeige*, una indicación formal, típica de las lecciones de los años 20)[38]. Heidegger dice que toda experiencia,

---

35 Heidegger (1995a: 319–322 y 328–332).

36 Esta insuficiencia de la distinción entre lo racional y lo irracional es un tema que atraviesa la entera obra de Heidegger (vid. 1995b: 78–79, 85, 131; 1982: 133; 1976i: 388–389; etc.).

37 Heidegger (1995a: 332–334). Durante esos mismos años, en cartas a su mujer Elfride, Heidegger asegura que el de Otto es un camino extraviado, en última instancia falso (vid. por ej. 2005a: 88 y 100).

38 Heidegger (1995b: 55–65).

tanto por su propio carácter de experimentar como por lo que en ella es experimentado, puede ser tomada como fenómeno y, por tanto, puede ser cuestionada de tres maneras:

1. según el originario 'qué', que es experimentado en él (*Gehalt*),
2. según el originario 'cómo', en el que es experimentado (*Bezug*), y
3. según el originario 'cómo', en que se realiza el sentido referencial (*Vollzug*)[39].

He aquí, pues, las tres orientaciones del sentido: el contenido significativo, la referencia objetiva y la ejecución existencial. La fenomenología no es más que la explanación de esta totalidad de sentido (*Sinnganzheit*). La teoría de la intencionalidad *in nuce* aquí vislumbrada se despliega a lo largo de la lección mediante una interpretación fenomenológica de la experiencia cristiana originaria –y, más allá, de la vida fáctica en general–, experiencia en la que se muestra, tal como es proclamada en la carta paulina a los gálatas y en las cartas a los tesalonicenses, una intensísima vivencia del tiempo (*parousía*, *kairós*, etc.)[40].

La tesis que guía las reflexiones de Heidegger es esta: la comprensión fenomenológica es detección del sentido religioso al interior de la experiencia vital e histórica (es decir, dentro del 'cómo' de la ejecución existencial), suspendiendo la particular experiencia del observador, del fenomenólogo, quien sin embargo debe poseer cierta connaturalidad con el fenómeno observado[41]. Así entendida, la fenomenología abre una nueva vía a la teología[42]. Y a la inversa, la propia teología y la historia de las religiones pueden ser útiles para la filosofía de la religión, siempre que sean sometidas a una labor de destrucción fenomenológica[43]. ¿Desde dónde opera la comprensión fenomenológica? Heidegger piensa que esta comprensión, que es propia de la filosofía de la religión, solo es posible desde un presente e incluso desde una determinada religiosidad[44]. En todo caso, el punto de partida de la

---

39 Heidegger (1995b: 63; vid. 1976a: 22). Greisch se ha detenido en este punto (vid. 2004: 519ss.) y Steinmann ha estudiado la ejecución existencial (*Vollzug*) como el principio filosófico radical que Heidegger propone en reemplazo del 'yo puro' de Husserl (vid. 2005: esp. 315–331).

40 Heidegger (1995b: 67–156). Se han propuesto hasta 14 reglas para explicitar el método seguido por Heidegger en su fenomenología de la proclamación paulina: vid. Greisch (2004: 544–552).

41 Heidegger (1995b: 78–84; vid. 63).

42 Heidegger (1995b: 67).

43 Heidegger (1995b: 76–78 y 135).

44 Heidegger (1995b: 124–125).

filosofía es siempre la experiencia vital fáctica[45]. Y en cuanto a la religión, la comprensión fenomenológica ha de asegurarse una precomprensión que franquee un camino originario de acceso al mundo religioso[46], cosa que no se consigue con el recurso a la oscura e indeterminada pareja racional–irracional[47]. Heidegger admite, empero, que la vuelta fenomenológica desde el contexto histórico objetivo hacia la situación fáctica originaria (también tempórea e histórica, por supuesto) se topa al menos con los problemas del lenguaje, de la empatía y de la ex–plicación, en todos los cuales se percibe la tensión entre la facticidad y su tematización representativa[48].

En la lección inmediatamente posterior, de 1921, sobre Agustín y el neoplatonismo, el análisis recae sobre todo en las *Confesiones*. Según Heidegger, en las doxologías de Agustín se percibe la experiencia cristiana originaria, pero envuelta en un vocablario neoplatónico. Agustín asienta –de cara a Dios– los fueros del "pensamiento del corazón". Heidegger cita el capítulo 11 del sermón 53: *coge cor tuum cogitare divina*, "fuerza a tu corazón a pensar las cosas divinas". En principio, Agustín rechaza recurrir al expediente de la semejanza divina con la creación. Tal recurso rebajaría la infinitud de Dios. Pese a ello, se aprecia que Agustín otorga una cierta objetividad (*Gegenständlichkeit*) a Dios. Hay en este autor un orden axiológico de prelación de todos los seres. Tan universal es esta axiologización, que incluye al mismo Dios. Dios es *summum bonum, lux, dilectio, incommutabilis substantia, summa pulchritudo*. Más aún: dentro de este sistema axiológico, es legítimo ascender desde las criaturas visibles hasta el Dios invisible. Heidegger cita a Lutero, que ha creído ver allí una mala comprensión de Rom 1,19–20. Se trata concretamente de las tesis 19 y 22 de la *Disputatio* de Heidelberg de 1518[49]. Lutero dice allí, primero, que si no se llega al Dios invisible por medio de las cosas creadas, eso significa que el asunto de la teología no es alcanzable a través de una consideración metafísica del mundo, ni siquiera (según Heidegger) de una que recurra al concepto de lo irracional. Y segundo, que a lo invisible de Dios no se accede desde las obras, aunque de esta manera el teólogo de la gloria (*theologus gloriae*)

---

45 Heidegger (1995b: 9–10).

46 Heidegger (1995b: 67).

47 Heidgeger (1995b: 78–79 y 85).

48 Heidegger (1995b: 83–86, 128–129).

49 19ª tesis: *Non ille digne Theologus dicitur, quia invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit*. 22ª tesis: *Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat*.

crea encontrar la sabiduría[50]. Heidegger alude en este punto a las pruebas de la existencia de Dios y, sin embargo, estima que todavía más criticable que dichas pruebas es esa clase de filosofía (como la de Scheler) que hace de Dios un objeto de intuición esencial[51].

Años después, en 1928, en una reseña de la segunda parte de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer, que versa sobre el pensamiento mítico, Heidegger se refiere –sin entrar en mayores consideraciones– a la división originaria (*Urteilung*) de lo real entre lo sagrado y lo profano. Alude también, y por lo mismo, a la teoría del *mana* (incluyendo las expresiones vecinas *wakanda*, *orenda*, *manitu*, etc.), tan frecuente en la ciencia de las religiones de fines del siglo XIX e inicios del XX, según la cual aquella articulación fundamental de la realidad entre lo ordinario (y profano) y lo extraordinario (y sagrado) delata en el *Dasein* mítico el descubrimiento de una presencia incomparable, extraordinaria, de una suerte de superpotencia (*Übermächtigkeit*)[52]. Es interesante notar que aquí Heidegger vuelve sobre la fenomenología de la religión. Por un lado, se dirige contra una manera de hacer fenomenología que, anclada en la idea de estructuras noéticas permanentes, entiende a la religión como *Grundphänomen*. Y auspicia, por el otro, una radical historización de lo religioso que permita estudiar el posible lugar de lo sagrado en la actual civilización técnica[53].

Hemos visto que junto a esta dedicación a la fenomenología de la religión –cuyo sentido habrá que precisar– es nítida cierta inclinación de Heidegger por el estudio de textos propiamente teológicos. Prueba de ello es su conferencia *Fenomenología y teología*, de 1927, cuyo *Sitz im Leben* se encuentra en los años de Marburg. La fe, dice allí Heidegger, tiene el sentido existencial de un renacimiento (*Wiedergeburt*). La fe es ese existir que comprende de manera creyente en la historia revelada, es decir, sucedida con el Crucificado. La teolo-

---

50 Heidegger (1995c: 179–180, 281–282, 289–293).

51 Heidegger (1995c: 203).

52 Heidegger (1991: esp. 257–260 y 266–269). Sobre la violenta potencia (*Mächtigkeit*) de la naturaleza, la identificación de la superpotencia con lo sagrado y con el ser mismo, y su diferencia con toda prueba óntica de la existencia de Dios, vid. también otros textos de esta misma época: Heidegger (1977g: 21–23 y 1978: 211 n. 3).

53 Heidegger (1991: 262–263). Dicha historización de una fenomenología tentada por cierto proceder esencialista describe aproximadamente el camino seguido décadas después por Mircea Eliade, en cuya obra se puede verificar el paso semejante desde una fenomenología que intenta fijar fenómenos iguales y constantes –en medio de las diversas religiones occidentales y orientales, antiguas y modernas– hacia una fenomenología más histórica de lo sagrado, como se ve en su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Quede en todo caso abierta la cuestión acerca del alcance de la perspectiva histórica de Eliade.

gía objetiva a la fe de la cual ella misma brota: la teología es justamente esa tematización, esa interpretación conceptual de la fe posibilitada y exigida por la misma fe. El *positum* de la teología es el Dios crucificado que se revela solamente en la fe[54]. Por esto, la teología es la ciencia positiva de la fe[55]. El fundamento conceptual de la positividad de esta ciencia no se encuentra al margen de la fe, ni en la filosofía, ni en la historiografía, ni en la psicología. La teología no puede deducirse de la filosofía o de la historia de la religión. Estas últimas, en cuanto ciencias de la religión, tienen por tema la relación de Dios en general con el hombre en general, y viceversa. La fe cristiana no se deja medir por los criterios de otras ciencias. Como su único parámetro es la existencia creyente, la teología no es sino la autointerpretación conceptual de la existencia creyente. De otras ciencias, por próximas que sean, no puede extraerse la positividad de la teología[56].

Mas, la filosofía sí juega un papel de cara a la teología. La existencia cristiana es la superación (*Aufhebung*) de la existencia al margen de la fe, una superación que si bien no la elimina, solo la conserva otorgándole una nueva disposición (*Verfügung*). La existencia queda así elevada en la nueva creación. Análogamente, los conceptos filosóficos son asumidos y superados por elevación en los conceptos teológicos. Aquellos aún perviven en estos, lo que no inhibe la novedad de los conceptos teológicos, que no se deducen de, ni se fundamentan en esos conceptos puramente filosóficos y, como tales, precristianos[57]. Ónticamente, dice Heidegger, estos conceptos filosóficos están superados, pero ontológicamente siguen siendo determinantes para la teología. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el concepto filosófico de culpa (*Schuld*) –expuesto por Heidegger en el §58 de *Ser y tiempo*– y el teológico de pecado (*Sünde*). La filosofía, entonces, es un posible correctivo ontológico que ayuda a determinar el contenido óntico, precristiano de los conceptos teológicos fundamentales[58].

---

54 Se ha destacado en esta conferencia la huella de la teología luterana de la cruz. Vid. Caputo (1993: 275–276).

55 En una lección de 1919, Heidegger ya decía que la teología es una ciencia particular (vid. 1999: 26). Pero, como veremos, la admisión del carácter científico de la teología ya es dudosa a fines de los años 20, pese a las explícitas declaraciones de Heidegger en la conferencia.

56 Heidegger (1976b: 51–61).

57 En 1918/1919, Heidegger afirmaba que la teología depende siempre de la filosofía (vid. 1995a: 310).

58 Heidegger (1976b: 61–66).

Heidegger sugiere hacia el final de la conferencia que, como formas de existencia, la fe y la filosofía son enemigas mortales (*Todfeinde*). Esta es una oposición existencial (*existenzielle Gegensatz*)[59]. Ella no impide que, en cuanto disciplinas, teología y filosofía colaboren y se apoyen mutuamente. Es su posible comunidad en cuanto ciencias. Heidegger precisa que, en un sentido existencial, la filosofía es fácticamente muy cambiante. *A contrario*, podría aventurarse que la fe posee existencialmente mayor estabilidad y permanencia. Heidegger agrega que mientras la fe se define como creencia (*Gläubigkeit*), la filosofía es la autoasunción libre de la totalidad de la existencia (*freie Selbstübernahme des ganzen Daseins*). De ahí que la expresión filosofía cristiana no sea más que un 'círculo cuadrado' (literalmente, un 'hierro de madera', *'ein hölzernes Eisen'*)[60]. En cuanto la fenomenología es

---

59 En este mismo sentido, Heidegger planteó años después la siguiente pregunta al cristianismo: ¿por qué este no se ha atrevido a tomar la sabiduría griega –la filosofía– como locura, siguiendo la recomendación del apóstol en 1 Co 1,20.22? (1976h: 379 y en gral. 365–367 y 378–380). Vid. Heidegger (1983a: 9).

60 La expresión se repite unos años después, cuando Heidegger afirma que la pregunta: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? no puede ser realizada propiamente (*eigentlich*) por parte de un creyente, que ya supone –y de manera radical– que Dios es el ente por excelencia y el creador increado de lo ente. En este sentido, el creyente puede hacerse aquella pregunta, pero de manera completamente hipotética, como si... (*als ob...*). Notemos que Heidegger admite de todos modos la posibilidad de una fe que se arriesga a la posibilidad de perderse. No solo admite esa posibilidad, sino que dice que una fe que no corre ese riesgo es una fe cómoda, limitada por el compromiso con una doctrina (*Lehre*), una suerte de indiferencia (*Gleichgültigkeit*) (Heidegger, 1983a: 9). Pero es constante en Heidegger la afirmación de que las actitudes filosófica y teológica son irreconciliables. En 1923, Heidegger ya insistía en la necesidad de separar la investigación teológico–dogmática de la meditación filosófica (1988: 25–29, esp. 29). En 1924, afirma que el filósofo, en cuanto tal, no cree (1989: 6). En 1929, en un esbozo de interpretación del mito de la caverna, Heidegger se atreve a afirmar que hay una correspondencia entre la actitud religiosa y el encadenamiento de los prisioneros en la caverna. La religión equivale a la situación de los que están allí encadenados: "la religión no es un sentimiento ni una vivencia, sino una determinada posición fundamental del *Dasein* respecto del todo del ente [...] La religión es el estadio fundamental del *Dasein* anterior a la ciencia". El *Dasein* puede existir sin saber nada de la posibilidad de la salida de la caverna. Y no solo puede permanecer en ese estadio fundamental, sino que además nunca lo supera del todo durante su existencia (1997a: 354). En 1936/1937, Heidegger dice que no hay una filosofía cristiana, porque la filosofía no puede determinarse sino desde sí misma (*aus sich selbst*), y que precisamente por este motivo nunca se da en el cristianismo la fiesta del pensar (*das Fest des Denkens*): Heidegger (1996b: 4). En el texto de 1946 sobre la sentencia de Anaximandro, Heidegger comenta al pasar que la creencia basada en una autoridad cualquiera no ha de inmiscuirse en el pensar: "la fe no tiene lugar alguno en el pensamiento (*der Glaube hat im Denken keinen Platz*)" (1977e: 372). En 1952, la fórmula es otra vez tajante: "la incondicionalidad (*Unbedingtheit*) de la fe y la cuestionabilidad (*Fragwürdigkeit*) del pensar son dos ámbitos abismáticamente (*abgründig*) diferentes" (2002: 181). Y en 1968, Heidegger acota que en un seminario filosófico no hay nada que haya de ser creído: "todo requiere de la experiencia" (1977f: 24).

la designación de un procedimiento filosófico y ontológico, no puede acompañar adjetivamente a ninguna forma de teología. Sí es posible, en cambio, que un investigador proceda fenomenológicamente y, de esta manera, cuestione la conveniencia (*Angemessenheit*) de sus habituales conceptos fundamentales en relación con la región óntica que constituye su tema propio[61].

No debe pensarse que el asunto teológico solamente interesara a Heidegger hasta fines de los años 20. Mucho después, en 1964, Heidegger volverá sobre el tema, radicalizando y modificando algunas de las afirmaciones de la conferencia de 1927. Heidegger repite que la teología no obtiene sus categorías de pensamiento ni sus modos lingüísticos de la filosofía o de la ciencia, sino a partir de la fe y para servir a la fe. En el entendido, claro, de que la fe toca al hombre de manera esencial y de que, por lo mismo, encuentra en él a un oyente. El ámbito propio de la teología es el de la fe cristiana. En la fe halla lo que tiene que pensar y de lo que debe hablar. Y dado que este no es un ámbito objetivable y, en este sentido, manejable, la teología no solo no es una técnica, sino que –a diferencia de lo afirmado en 1927– puede presumirse que ni siquiera tiene carácter de ciencia[62]. La teología no sería una ciencia justamente porque no es un pensar y un decir que proceda por la objetivación de su asunto propio[63]. Y es que hay un hablar y un pensar no objetivadores. Esta es una idea que obsesionó siempre a Heidegger: el lenguaje representativo y objetivante no agota todas las posibilidades de decir las cosas, pues hay cosas de las que no se puede tener representaciones y que por ello solo pueden ser dichas de algún modo no objetivador. Objetivar es una operación legítima pero secundaria del pensar. Significa hacer de algo un objeto, ponerlo como tal objeto y representarlo solo de esta manera. En la Edad Media, *obiectum* era lo que se esbozaba y mantenía enfrente para la imaginación, el juicio, el deseo y la intuición. *Subiectum*, en cambio, era el *hypokeímenon*, lo que de suyo (y no por causa de una representación) está presente y yace delante, por ejemplo, las cosas (*die Dinge*). En la modernidad, por el contrario, objeto es lo que existe enfrente de la conciencia de un sujeto en la experiencia de las ciencias naturales. Mas, no todo lo que está enfrente es un posible objeto. Así, la cosa en sí no es un objeto ni forma parte de la

---

61 Heidegger (1976b: 66–67).

62 Este cambio de opinión, como anticipamos, no es tan importante como pudiera parecer a primera vista. En 1928, en carta a E. Blochmann, Heidegger confiesa que la conferencia es sobre todo un testimonio ya superado de la época de Marburg. Ya entonces está convencido de que la teología no es una ciencia (vid. 1990: 25–26).

63 Heidegger (1976b: 68–69 y 77).

experiencia natural, aunque sí está enfrente del sujeto. El imperativo categórico no es, por esto, un objeto ni es en modo alguno objetivable.

Pues bien: Heidegger asegura que la experiencia cotidiana de las cosas en sentido amplio no es objetivante. Ni siquiera consiste primariamente en un poner algo delante. El disfrute de una rosa o la contemplación silenciosa de su ser rojo no son una objetivación de la rosa o de su color rojo. Pero tampoco consisten en poner enfrente a una u otro. Por esto es por lo que puede decirse que hay un pensar y un decir que de ninguna manera objetivan o ponen enfrente. Y es que forma parte de nuestra experiencia más básica hablar de las cosas sin hacer de ellas términos de una representación objetiva o de un enfrentamiento temático. Evidentemente, a la misma cosa que es objeto de la consideración científico–natural puede, también, dejársela aparecer en su propia riqueza y esplendor. Heidegger da como ejemplo de estas dos posibilidades a la estatua de Apolo del Museo de Olimpia, en un caso medida físico–químicamente, y en el otro considerada por la belleza que ella muestra y por la imagen del dios que en ella aparece. Afirmar que todo pensar es objetivante es algo que no tiene fundamento fenomenológico, es puro dogmatismo y prejuicio. Heidegger trae a colación la idea de Aristóteles según la cual no se debe pedir demostración de todo. Pedir en todo caso una demostración muestra ignorancia, falta de educación[64]. Si no debe exigirse siempre una prueba, una demostración, es que no todo pensar es forzosamente objetivador ni –menos– científico–técnico. La objetivación no es más que una manera derivada de pensar. Solamente el pensar teórico y técnico de las ciencias naturales es necesariamente objetivador. Pero el pensar en su sentido primordial no es más que un comportamiento que deja darse a las cosas, en tanto que ellas se muestran y tal como se muestran, y que las nombra a partir de esa su aparición. Si todo pensar fuera una representación de objetos, entonces las obras de arte no tendrían sentido. Pues para que aparezca una obra de arte como tal, debe suprimirse la mirada que enfrenta y objetiva. Tampoco el lenguaje es necesariamente una suma manejable de enunciados sobre objetos. El hombre no posee el lenguaje, sino que pertenece al lenguaje (*er gehört in die Sprache*). El lenguaje tiene al hombre en sus manos. Por esto Heidegger afirma que el hombre habla gracias al lenguaje, pues en rigor es el lenguaje el que habla en él. Para hablar de las cosas, es preciso que estas previamente se dejen decir de acuerdo a su aparición. La conclusión es que pensar y hablar se identifican, ya que se pertenecen mutuamente. Esto se aprecia en las antiguas

---

64 Se trata de *Met.* IV, 4, 1006a 6ss.: *ésti gàr apaideusía tò mè gignóskein tínon deî zeteîn apódeixin kaì tínon ou deî*. Vid. Heidegger (1976b: 76).

expresiones *lógos* y *légein*, que significaron –a una– pensar y hablar[65].

En este texto de 1964 agregado a la conferencia, Heidegger termina apelando –como es común en su madurez– a la poesía. La poesía es un pensar, un decir que no objetiva. Heidegger cita a Rilke (*Los sonetos a Orfeo* I, 3) para afirmar que

> el decir poético es estar presente junto a... y para el Dios (*Anwesen bei... und für den Gott*). Presencia significa: simple estar dispuesto que nada quiere y que no cuenta con éxito alguno. Estar presente junto a...: puro dejarse decir el estar presente del Dios (*reines Sichsagenlassen die Gegenwart des Gottes*).

Aquí no hay posición de algo enfrente (*Gegenstand*) ni representación de un objeto (*Objekt*): como lo hemos visto, presente no significa necesariamente algo enfrente, así como tampoco algo enfrente significa un objeto empíricamente perceptible. Solo tenemos la simple presencia (*Anwesenheit*). Y es que el ser es presencia, y como tal puede mostrarse de diferentes maneras[66]. Como veremos, las dos son tesis caras para el Heidegger de la última época.

Pero esta consideración de la teología deja todavía en suspenso un problema fundamental. Por mucho que filosofía y teología sean existencialmente incompatibles, es un hecho que la teología, desde sus orígenes en Grecia pero sobre todo a partir del cristianismo, ha tenido una enorme eficacia en la filosofía europea. Este es un problema al que nos referiremos más adelante. De todas formas, la cuestión empieza a perfilarse en los años 20. En un texto de fines de esa década, la conferencia *¿Qué es metafísica?*, Heidegger alude críticamente a los alcances metafísicos de la teología cristiana, anticipando así su interpretación de la metafísica occidental como onto–teo–logía. Según Heidegger, la dogmática cristiana combate la verdad de la afirmación: *ex nihilo nihil fit*. A ella le opone esta otra: *ex nihilo fit – ens creatum*. La nada, según esta interpretación, no es más que "la completa ausencia del ente extradivino", y Dios es el ente por excelencia: *summum ens, ens increatum*. Por supuesto que no se aclara cuál habría de ser la relación de Dios con la nada desde la cual crea. Heidegger insinúa que, para perderse auténticamente en la nada y así darle espacio al ente en su

---

65 Heidegger (1976b: 72–77).

66 Heidegger (1976b: 78).

totalidad, el *Dasein* debe liberarse del ídolo (*Götze*) que tiene y en el que suele extraviarse. A la luz de lo que ya ha dicho, no es aventurado concluir que el Dios de la metafísica cristiana, como ente máximo, entra de lleno en la categoría de ídolo. Mas, él mismo dice también que "si Dios es Dios, no puede conocer la nada, si lo 'Absoluto' excluye de sí toda nadería". ¿Es este todavía un concepto cristiano y metafísico de Dios, o es ya una idea, posible pero postcristiana, de la divinidad? Lo que es claro para Heidegger –de nuevo– es que el cristianismo no se pregunta de modo estricto ni por la nada ni por el ser[67].

Esta es la deriva teológica de la filosofía europea. A ella se referirá Heidegger persistentemente. En virtud de este extravío, se identifica a Dios con el ser: *Deus est ipsum esse*[68]. Pero la constitución teológica de la filosofía no se debe exclusivamente al cristianismo. Este es un fenómeno que ya está operando en la filosofía griega. Lo que ocurre es que la metafísica griega y la teología cristiana mantendrán un comercio estrechísimo. Heidegger lo esquematiza así. La relación aristotélica entre *tò theîon* y *enérgeia* se transforma, por obra de la teología ontológica medieval, en la relación entre el *Summum Ens* y la *actualitas.* La traducción de *enérgeia* por *actus* prepara la interpretación del hacer (*Tun*) como creación (cuya fuente son, naturalmente, los relatos bíblicos de la creación). Dios, entonces, es el *Ens creator increatum*. Como a Él y solamente a Él le corresponde el *actus purus essendi*, según Tomás de Aquino Dios es el *Ipsum Esse*[69].

Resumamos. Hemos pasado revista a los temas que ocupan a Heidegger desde los años iniciales. El cristianismo, la teología y la fenomenología de la religión parecen ser los focos de interés que captan toda la atención de Heidegger. Aquí ya se esbozan también muchos de los asuntos que lo preocuparán tanto en *Ser y tiempo* como en las obras posteriores al giro. Así, la crítica a la dualidad racional–irracional de Otto no impedirá que la idea de lo sagrado reaparezca enérgica y repetidamente. La confrontación con la metafísica cristiana del *ens increatum* y del *ens creatum* será uno de los capítulos de su personal historia de la filosofía europea. Y a la inversa, problemas propios de los textos maduros, como el recurso a la mística y a la poesía y la crítica del imperialismo de la representación y de la mentalidad técnica, tienen su raíz en estos textos, o cuando menos en un enjuiciamiento y en una mayor maduración de los mismos.

---

67 Heidegger (1976d: 119 y 122).

68 Heidegger (1976g: 327).

69 Heidegger (1977f: 49 y 51).

No obstante lo anterior, se advierte en los textos primerizos otra tendencia que fácilmente puede pasar desapercibida. Veíamos que hasta el comienzo de los años 20 Heidegger parece dedicarse exclusivamente a la teología y a la fenomenología de la religión. Hay buenas razones, sin embargo, para afirmar que ya entonces empieza a preparar la analítica existencial orientada por la pregunta ontológica de *Ser y tiempo*. Una corroboración de esto se halla en sus estudios de la experiencia de la vida y del tiempo en la comunidad cristiana primitiva, en Agustín y en la mística medieval. Por eso se ha dicho que Heidegger no desarrolla en los trabajos de esta época una auténtica y sistemática fenomenología de la religión, sino que intenta sobre todo desentrañar hermenéuticamente la estructura fundamental de la facticidad[70]. Por lo mismo, hemos destacado que la filosofía griega tiene una repercusión esencial en Heidegger; ahí están para acreditarlo los cursos y textos de los años 20 sobre Platón y Aristóteles. La atención a ella parece estar presente desde los incios de su vocación filosófica: su lectura del libro de Brentano *Sobre la múltiple significación del ente según Aristóteles* remonta a 1907. Si es cierto, entonces, que Heidegger guarda silencio respecto de la teología y la religión en los años que anteceden y siguen inmediatamente a *Ser y tiempo*, debe decirse que esa abstinencia puede vislumbrarse en aquellos textos más antiguos, cuyo carácter por ende (y contra lo que sugieren las apariencias) no es exclusivamente filosófico–religioso[71]. A continuación, debemos precisar el sentido de ese silencio teológico y religioso que es típico de la época de *Ser y tiempo*, para después preguntar por la suerte de ese silencio en el pensamiento de Heidegger posterior al giro de los años 30.

2. La finitud, el problema del fundamento y la onto–teo–logía

No parecen haber dos opiniones al respecto: *Ser y tiempo* es la obra más importante e influyente de Heidegger. Esta constatación obliga a preguntar si aquí pueden hallarse elementos de una filosofía de la religión. La respuesta, me parece, es negativa. El procedimiento ontológico y –a una– existencial que ensaya esta obra excluye en principio la discusión de la necesidad, posibilidad o imposibilidad de Dios y de la religión. No se exagera si se dice que tal prescindencia está en el núcleo mismo de este proyecto filosófico. Veámoslo.

a) *Ser y tiempo* no es ni exclusiva ni primordialmente una antropología filosófica, como pensó Sartre. Esta interpretación ha sido tajantemente desmentida por el propio Heideg-

---

70 Vid. Jung (2003a: 11–13).

71 Vid. Thurnher (1998: 183–184 n. 1; 1992: 82–83).

ger. La obra se plantea primeramente y ante todo la pregunta por el sentido del ser. Como dicha pregunta es una pregunta que se hace el hombre y solamente el hombre, y como ella no es una pregunta cualquiera sino que es la pregunta que lo constituye como ser humano, la cuestión ontológica se convierte muy pronto en el problema del ente que se hace la pregunta por el ser. De ahí el paso de la ontología fundamental a una analítica existencial entendida como hermenéutica del *Dasein*. La ontología solo es posible, pues, como una fenomenología que se desarrolla mediante una interpretación del ser de la existencia humana. Esta analítica hermenéutica es entonces un paso imprescindible para plantear originariamente la pregunta fundamental por el ser[72]. Pero tanto la pregunta por el ser como la pregunta por el ente para el cual es problema el sentido del ser, son preguntas radicalmente finitas que tienen lugar en el horizonte del tiempo. Procediendo de esta forma, Heidegger no se verá llevado ni a un ente supremo ni a lo absoluto, ni tampoco admitirá una analogía del ser o una dialéctica entre el espíritu infinito y los espíritus limitados que pueblan este mundo. Como, en cambio, de la pregunta por el sentido del ser sí resulta una analítica de la existencia, ha de preguntarse por las características fenomenológicas de la vida humana que allí se alumbran.

b) El hombre es una existencia, lo que significa que su ser consiste en tener–que–ser (*Zu–sein*) y en tener–que–hacerse: la única esencia del *Dasein* es la de una praxis constante y originaria. Esa existencia es cada vez mía, la de cada cual, es decir, el ser del *Dasein* es siempre intransferible y completamente propio (*Jemeinigkeit*). Ambas notas se encuentran recogidas en la condición de arrojado (*Geworfenheit*), en cuya virtud el *Dasein* está entregado fácticamente a su propia existencia. El *Dasein* es el ente al que en su ser le va este mismo ser y el ser en general[73].

c) Esa existencia propia, entonces, es una pura aperturidad a las cosas, a sí mismo, a los demás, al ser en general (una *Erschlossenheit*). Y la apertura tiene este carácter: es un estar–en–el–mundo (*In–der–Welt–sein*), arrojado dentro de esa trama de remisiones y significaciones que es el mundo. Por esto es por lo que su ser es un estar–en–el–mundo cotidiana y regularmente pragmático y utilitario (para el cual el ser de las cosas es un *Zuhandensein*, un estar a la mano), y solo derivadamente –cuando la respectividad pragmática falla– es teórico y contemplativo (caso en el que las cosas adquieren un *Vorhandensein*, un mero

---

72 Vid. Heidegger (1979: 2–15 y 34–39). Para las expresiones decisivas de *Ser y tiempo*, he adoptado las opciones de la traducción castellana de J. E. Rivera.

73 Vid. Heidegger (1979: 41–45 y 135).

estar ahí presente). Este estar–en–el–mundo incluye la coexistencia (*Mitdasein*), o sea, la existencia de los otros *Dasein*, y el coestar (*Mitsein*), o sea, el existencial estar con otros en el mismo mundo[74].

d) El *Dasein* está abierto a sí mismo, a los demás y al mundo de manera afectiva y comprensiva. La disposición afectiva (*Befindlichkeit*) indica esa apertura anímicamente templada del *Dasein*. La existencia siempre se encuentra en el mundo ante sí misma y ante los demás a través de sus diversos estados de ánimo (miedo, alegría, tristeza, etc.)[75]. Dentro de dichos estados anímicos, la angustia (*Angst*) desempeña una función ontológica, porque es una apertura eminente del estar–en–el–mundo. Ella significa un hundimiento de todos los entes y la emergencia desnuda de la nada: de ahí que la existencia angustiada se sienta a la intemperie, al descubierto, desazonada y sin hogar que la guarezca (*Un–zuhause*, *Unheimlichkeit*). El comprender (*Verstehen*) es la aperturidad de la existencia en forma de posibilidades, es el poder–ser del *Dasein* respecto de sí mismo, de los demás y del mundo. Este ser–posible está siempre arrojado en el mundo, lo que significa que la existencia se va realizando mundanalmente como un proyecto (*Entwurf*), como una proyección del propio ser en posibilidades apropiadas o rechazadas[76]. Y hay que agregar que lo comprendido en el comprender se articula y adquiere sentido para el *Dasein*. Esto es justamente la interpretación (*Auslegung*), la elaboración y apropiación de la comprensión a través del sentido del ente descubierto en el mundo. La interpretación no es primordialmente teórica, sino práctica y existencial. Siempre tiene lugar dentro de la red de significaciones que es el mundo. Por ello los enunciados (*Aussagen*) son solo un modo derivado de interpretación[77].

e) Aunque es solo una posibilidad, suele ocurrir que el *Dasein*, siempre propio, viva deficientemente su propiedad a partir de los demás como sujeto anónimo y fantasmal: es la dictadura del "uno" (*das Man*) y la consiguiente caída (*Verfallen*) en la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. No se trata de una categoría moral. Son más bien formas de vivir impropiamente la propia existencia a partir de estados interpretativos públicos y ha-

---

74 Vid. Heidegger (1979: 52–88, 113–125 y 132–133).

75 Vid. Heidegger (1979: 135).

76 Vid. Heidegger (1979: 144–145).

77 Vid. Heidegger (1979: 134–166 y 184–191). Aquí se nombra también al discurso (*Rede*), que es tan originario como la *Befindlichkeit* y el *Verstehen*. El discurso es la articulación de la comprensión, como ya se había insinuado, y su exteriorización (*Hinausgesprochenheit*) es el lenguaje (*Sprache*). Heidegger insiste en el carácter existencial del lenguaje (1979: 161). Y en que también son formas plenarias del lenguaje el escuchar (*Hören*) y el callar (*Schweigen*) (1979: 161–164).

bituales. Esta impropiedad puede caracterizarse fenomenológicamente como tentación, tranquilización, alienación y enredo en sí mismo. La caída es un torbellino (*Wirbel*)[78].

f) El ser del *Dasein*, así caracterizado existencialmente, es el cuidado (*Sorge*). ¿Qué es el cuidado? Es, primero, el anticiparse–a–sí a través de diferentes posibilidades de ser. Segundo, es una anticipación que posee siempre una concreta situación en el mundo, que está mundanalmente situada de un modo u otro. Tercero, es una anticipación situada que importa un cierto trato con las cosas del mundo, una manera de habérselas con los entes intramundanos. El *Dasein* es cuidado, y como cuidado está abiertamente en el mundo, abriendo y descubriendo el ser de las cosas. Por esto es por lo que el *Dasein* es verdadero, justamente porque es descubridor, desocultador. Y se dice que las cosas son verdaderas solo en un sentido derivado, porque y cuando su ser está descubierto, desoculto. La verdad en su carácter más originario es lo que los griegos llamaron *alétheia*: ese especialísimo ser descubridor o desocultador del *Dasein*, y el correspondiente estar al descubierto de las cosas[79].

g) ¿Y el sentido del ser del *Dasein*? Es, en una palabra, el tiempo. Esto requiere una explicación. Hasta aquí, se ha explorado sincrónicamente el ser de la existencia. Ahora se la aborda diacrónicamente, como ese ser que se extiende justo entre el nacimiento y la muerte. Mientras el *Dasein* es, siempre queda un resto pendiente, un poder–ser que aún no se ha verificado (*Ausstand*). Pero todo esto tiene un fin, que es la muerte. El *Dasein* está inexorablemente emplazado y arrojado en esta posibilidad, ya que se anticipa a sí mismo a través de sus posibilidades. La muerte es una amenaza inminente. Y esto se le vuelve patente en la angustia. La muerte pertenece al poder–ser del *Dasein* como su posibilidad más radical (la radical imposibilidad de existir: *Daseinsunmöglichkeit*), porque es la más propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada de todas sus posibilidades. Por eso el *Dasein* está vuelto hacia la muerte (es un *Sein zum Tode*), aunque cotidianamente huye de esta muerte posible. Sin embargo, cabe la alternativa de asumir la propia muerte adelantándose a ella en cuanto posibilidad radicalísima de la existencia (Heidegger habla de un *Vorlaufen in die Möglichkeit*). Solo así se la deja estar en libertad con respecto a la propia existencia[80].

---

78 Heidegger (1979: 126–130 y 166–180).

79 Vid. Heidegger (1979: 191–200 y 212–230).

80 Vid. Heidegger (1979: 231–267).

h) Esta posibilidad asumida depende de una llamada silenciosa. Es la voz de la conciencia, ese *factum* que abre la existencia dándole a entender algo. ¿Qué? La conciencia no da a entender la ley moral ni es la sede de la divinidad[81]. La conciencia es una apelación (*Anruf*) que se hace la propia existencia angustiada y desazonada para que se haga cargo de sí misma y salga de su caída en el 'uno' impersonal. Así la existencia puede reconocer su ser–culpable (*Schuldigsein*). Esta culpabilidad no es el resultado de un hacerse culpable en sentido moral (mediante acciones u omisiones determinadas), sino que es más bien la ontológica condición de posibilidad de toda culpabilidad concreta. Ser–culpable es la originaria nihilidad (*Nichtigkeit*) de la existencia. En primer lugar, porque la existencia no se ha dado su propio ser arrojado (ella no es el fundamento de su ser o, mejor dicho, lo es en tanto que el propio arrojamiento es el único fundamento de su poder–ser); en segundo lugar, porque el proyecto posee una nihilidad propia (el *Dasein* no solo escoge unas posibilidades y no otras, sino que ha de escoger libremente entre ellas y asumir su elección); y en tercer lugar, porque hay una nihilidad en esa existencia impropia que es la caída fáctica en el 'uno'. La conciencia, entonces, llama al *Dasein* desde su caída en la impropiedad y lo interpela para que vuelva, para que retorne a sí mismo. Y la única respuesta posible a la llamada es este retorno: es un callado querer–tener–conciencia. Solo así podrá asumir libremente su propia nihilidad existencial, su poder–ser propio y original, adelantándose hacia sus posibilidades. Esta decisión es la resolución (*Entschlossenheit*). ¿Cuál es el contenido de este acto resolutorio (*Entschluss*)? Es un indeterminado poder–ser del *Dasein*, pero en cualquier caso un poder–ser propio que lo llama a entrar en su situación (*Situation*). Es la existencia resuelta[82].

i) Por todo esto, la temporeidad (*Zeitlichkeit*) es el sentido de la existencia. Entre el *Dasein* y el tiempo hay no solo una íntima trabazón. Como proyecto, como cuidado, el *Dasein* mismo *es* tempóreo en el fondo de su ser (y, como tal, su ser es histórico). La temporeidad es un éxtasis (*Ekstase*) unitario de pasado, presente y futuro. La temporeidad es "lo *ekstatikón* por antonomasia. *Temporeidad es el originario 'fuera–de–sí' en y por sí mismo*"[83]. El futuro tiene primacía para una existencia propia: por eso ella está vuelta hacia la muerte y es constitutivamente finita. Y es desde la temporeidad desde donde deben releerse todas las características existenciales ya examinadas[84].

---

81 Heidegger (1979: 269 y 275).

82 Vid. Heidegger (1979: 267–301).

83 Heidegger (1979: 329).

84 Vid. Heidegger (1979: 301ss.).

Para Heidegger, en suma, la vida humana aparece como una existencia propia y arrojada forzosamente a ser. Esta existencia es una apertura que está–en–el–mundo pragmáticamente y junto con otras existencias. La existencia, además, está situada afectivamente por sus estados de ánimo y comprensivamente como poder–ser que se proyecta en posibilidades. Pero regularmente está caída en formas anónimas e impropias de existir. Sin embargo, la existencia es cuidado de su propio ser y del ser de todo lo que hay a través de sus posibilidades. Y es verdad en un sentido originario, o sea, es descubrimiento del ser de los entes y fundamento de toda verdad en cuanto estar al descubierto. Esta existencia no tiene una mera relación con el tiempo, sino que *es* tiempo. El sentido de la vida humana es el tiempo. La muerte es su radical posibilidad justamente por eso, porque la existencia es radicalmente tempórea, histórica, finita. También por eso la voz de la conciencia es esa llamada silenciosa que se hace la existencia –sobre todo en la angustia– a despertar del sueño del anonimato público y a asumir su propia nihilidad, su ser–culpable, su temporeidad finita.

Como se ve, no parece haber aquí sacralidad, divinidad o, en general, dimensión religiosa ninguna. El *Dasein* es pura apertura, ciertamente, pero una apertura finita. Empero, hay que ser sumamente cuidadosos respecto de la abstinencia religiosa y teológica de Heidegger en la época de *Ser y tiempo*. Es cierto, por una parte, que Heidegger recomienda a la filosofía adoptar un cierto ateísmo. En estos años 20 Heidegger piensa que la auténtica filosofía debe ser estrictamente atea, claro que con un ateísmo metódico o de principio[85]. Una filosofía entendida como ontología hermenéutica de la facticidad es *"fundamentalmente atea"*, y lo es porque se decide libre, radical y claramente –sin mirar de reojo a las cosmovisiones– "a plantear la vida fáctica desde sí misma y desde sus propias posibilidades fácticas"[86]. Por eso habría que preguntarse: "¿no es la idea de una filosofía de la religión, en especial si no considera la facticidad del hombre, un puro contrasentido?"[87]. Pero a Heidegger no solo le preocupa el problema de la religión y del cristianismo. Junto a él, está otro asunto de enorme envergadura que ya hemos mencionado: el enfrentamiento con la tradición occidental que arranca de la filosofía griega y prosigue con la metafísica cristiana. Es lo que en *Ser y tiempo* se llama la destrucción de la historia de la ontología. Heidegger dice, en 1922, que la destrucción de la tradición, necesaria para la comprensión del fenómeno de la vida fáctica del *Dasein*, ha de dirigirse contra la *"interpretación greco–cristiana de la*

---

85 Vid. Heidegger (1985: 196–199).

86 Heidegger (2003: 28).

87 Heidegger (2003: 28 n. 56).

vida". Dicha interpretación conoce una larga historia: Kant y el idealismo alemán, Lutero y la reforma, la escolástica tardía de Scoto, Ockham, Biel y de Rimini, la escolástica clásica de Tomás y Buenaventura, los libros de las sentencias de Pedro Lombardo, los escritos de Agustín (sobre todo los antipelagianos y eclesiológicos), Jerónimo y Juan Damasceno, el neoplatonismo, las cartas paulinas y el Evangelio de Juan y, como base fundamental aunque históricamente encubierta y decaída, la filosofía griega, sobre todo la física, la ontología, la psicología y la ética de Aristóteles[88].

Pero, por otra parte, esta misma intención de destruir la historia de la ontología muestra la marca de la tradición religiosa y teísta en Heidegger. No se trata solo de una lejana huella cristiana. Hay textos que parecen poner explícitamente en cuestión el significado y el alcance de ese ateísmo metodológico. La idea de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, anticipada como hermenéutica de la vida fáctica en los años 20, fue inspirada en medida importante –aunque no exclusiva– por una serie muy precisa de fuentes cristianas que ya hemos identificado: la experiencia cristiana originaria tal como ella se testimonia en las cartas paulinas, las *Confesiones* de san Agustín y ciertos textos de la mística medieval, la crítica de Lutero a la teología metafísica medieval, el acento que pone Pascal en la dimensión cordial y decisional del cristianismo y la crítica de Kierkegaard al cristianismo especulativo de Hegel[89]. La filosofía, dice Heidegger en una carta a E. Blochmann de 8 de agosto de 1928, podría mostrar cómo la religión (y no solo la cristiana) es una posibilidad fundamental de la existencia humana, por más que sea completamente distinta de la filosofía[90]. Años antes, Heidegger distinguía el ateísmo metodológico que practica la filosofía de toda forma de materialismo. Esto significa que, si tiene alguna "mínima idea" (*Ahnung*) de Dios, la filosofía debe asumir que su tarea de interpretar la vida en y por sí misma es, "dicho de manera religiosa, como levantar la mano (*Handaufhebung*) contra Dios". Paradojalmente, así es como la filosofía puede permanecer ante Dios "honradamente" (*ehrlich*): ciñéndose a sus posibilidades más propias[91]. Entonces, ateísmo significa "mantenerse libre de toda tentadora preocupación de parlotear de religiosidad"[92]. Según Heidegger, no hay

---

88 Heidegger (2003: 35–38).

89 Vid. Heidegger (1979: 4 n. 1, 190 n. 1 y 199 n. 1) y Caputo (1993: 272–273).

90 Heidegger (1990: 25).

91 Se ha puesto de relieve que en la época de la conferencia sobre fenomenología y teología y "ya desde hace años había dicho Heidegger que la filosofía nada sabría de Dios; la fenomenología como hermenéutica tendría que permanecer atea, porque solo entonces serían defendidas la libertad de Dios para la revelación y la Gracia": Pöggeler (1999a: 272).

92 Heidegger (2003: 28 n. 56).

que apresurarse y otorgar una interpretación atea, individualista y radical a la analítica que realiza la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Sería exagerado decir que en *Ser y tiempo* se disimula una "insidiosa teología"[93]. El propio Heidegger ha admitido que la analítica existencial se abstiene de juzgar si la existencia está originariamente abierta o cerrada a una instancia teísta. A este respecto, dice, nada es decidible (*nichts ist entscheidbar*). Por ende, más que de ateísmo, Heidegger parece propugnar una suerte de agnosticismo procedimental o, mejor, una *epokhé*, una suspensión del juicio respecto de la divinidad y su lugar en la existencia humana. El pensamiento que trabaja en los principios, abandonado a sus propias fuerzas, ha de ceñirse a los límites de su tarea: la aclaración del sentido del ser mediante una interpretación primordial de la constitución existencial del hombre. Como actividad finita e histórica de un ente finito e histórico, la filosofía es una ocupación que, entregada a la pregunta por el ser a través del camino de la analítica de la existencia, nada sabe ni puede saber acerca de Dios. La filosofía consistiría entonces en una investigación obligada a proceder agnósticamente, obedeciendo dicha forma de proceder a una necesidad simplemente de hecho –pura cuestión de método– y no a una opción fundamental y excluyente que se le impusiera ineludiblemente. Y un fruto de esta manera de entender la radicalidad del quehacer filosófico es la caracterización ensayada en *Ser y tiempo* de la facticidad del *Dasein*[94].

Como se ve, los énfasis de Heidegger en el ser, la existencia y la historia abocan a una filosofía de la finitud (*Endlichkeit*). Esta es una finitud *toto caelo* diferente de la finitud idealista, pues no parece acoger dimensión alguna de infinitud. Con toda razón, se ha destacado el énfasis que pone Heidegger en la finitud intrínseca del conocimiento y de la existencia entre los años 1928 y 1932. Dicha finitud alienta una investigación en torno a la "metafísica

---

93 Harries (2003: 302).

94 Vid. Heidegger (1978: 177). El silencio teológico y religioso de *Ser y tiempo* ha sido objeto de diversas explicaciones. Thurnher interpreta este callar como un fenómeno positivo, que recuerda la frase con la que concluye el *Tractatus logico–philosophicus* de Wittgenstein (n° 7): "de lo que no se puede hablar, hay que callar". El silencio de *Ser y tiempo*, entonces, denunciaría la inadecuación de la teología metafísica para pensar a Dios y escondería una metodología atea, imprescindible para acometer la analítica existencial y, así, la pregunta por el sentido del ser (1998: 187–191 y 194–195). Greisch insinúa que este silencio de *Ser y tiempo* para con Dios y la religión puede explicarse, primero, por la parcialidad y unilateralidad que gobiernan explícitamente a esta obra: la analítica existencial solamente se elabora en vistas de la cuestión del sentido del ser. Y segundo, por la voluntad de neutralidad que exhibe Heidegger, una neutralidad antropológica y sexual, y también ética, metafísica e ideológica. Por esto el problema de Dios no es siquiera rozado y puede decirse que *Ser y tiempo* lo pone entre paréntesis (2004: 590–592).

del *Dasein*", como Heidegger la denomina en el libro de 1929 sobre Kant[95]. En cierta forma, Heidegger sigue aquí a Kant para oponerse enérgicamente a Hegel. Heidegger nunca aceptó la idea hegeliana de infinitud y de absoluto, en cuya virtud "nuestra misma esencia pertenece a la parusía de lo absoluto"[96]. En su pensamiento maduro, Heidegger contrapuso el acontecimiento del ser a lo absoluto del que habla Hegel. Lo absoluto implica la superación (*Aufhebung*) de la finitud del hombre: el hombre es el lugar del venir–a–sí–mismo (*Zu–sich–selbst–kommens*) de lo absoluto. En cambio, en el pensar de Heidegger se hace visible la finitud del hombre y del acontecimiento fundamental del ser. Esta finitud no se recorta contra el telón de fondo de una divinidad infinita, sino que es pensada en sí misma (*in sich selbst*) como finitud: "finitud, fin, límite, lo propio –estar oculto en lo propio"[97]. Pues bien: toda esta insistencia en la finitud otorga una nueva dimensión al agnosticismo metodológico de Heidegger. Si hemos de proceder agnósticamente, manteniéndonos en un estado de indecisión respecto de lo divino, no será por un cálculo intelectual acerca de la manera más filosófica de plantear preguntas y problemas. El agnosticismo se debe a una experiencia radical de la limitación de la existencia. Y, sobre todo, se debe a la experiencia auténticamente fundamental de la limitación del ser mismo en cuanto tal. Una y otra dimensión de la finitud son constitutivas del giro experimentado por Heidegger en los años 30. Habría que decir, entonces, que es por causa de la finitud que Heidegger se ve forzado a adoptar una metodología agnóstica. Es la cosa misma la que le impone el camino. Al camino no se lo escoge por mero respeto del objeto formal de la filosofía –dejemos de lado por ahora que Heidegger distinguirá entre la filosofía o metafísica nacida en Grecia y un nuevo pensar meditativo cuyo principio vislumbra en esta época. Muy por el contrario: el camino que prescinde de lo sagrado y de lo divino se impone por la fuerza de la finitud inherente al ser humano y al ser *simpliciter*. Tenemos, pues, que el primitivo ateísmo de principio se transforma en un procedimiento que puede ser mejor llamado agnóstico. Que este agnosticismo o estado de indecisión se funda últimamente en el carácter radicalmente finito de la experiencia que tiene el hombre de su pertenencia al ser. Y que el ser en cuanto tal, al que el hombre se debe, no es en modo ninguno una reviviscencia del ente supremo o del espíritu absoluto.

Precisamente en este punto se plantea el problema del fundamento. Es un problema al

---

95 Vid. Heidegger (1991: esp. 204–246). Estos años constituirían casi un período propio dentro de la producción heideggeriana; vid. Greisch (2003).

96 Heidegger (1977b: 191; vid. en gral. 190–208).

97 Heidegger (1969f: 53 y 58).

cual Heidegger dedicó una especial atención. Si lo absoluto resulta excluido de su pensamiento, el fundamento también adoptará una figura estrictamente finita. El fundamento es ontologizado por Heidegger en la línea de la finitud humana. Por ello está lejos de poseer una función supramundana o religiosa. En *Ser y tiempo* el fundamento es identificado con la nihilidad de la existencia: al existir, el *Dasein* es su propio fundamento[98]. Esta reflexión seguirá su curso y encontrará forma plena en la idea de que el fundamento es un abismo del cual no se puede dar ni pedir razón. Veámoslo. En la conferencia *De la esencia del fundamento* de 1928 casi no hay nada que haga referencia a la religión, a lo sagrado o a lo divino. ¿Por qué? Heidegger comienza la conferencia con una afirmación atrevida: el fundamento no habría sido un verdadero problema para la tradición filosófica. Lo que esta llamó principio de razón –nada es sin una razón o fundamento, todo ente tiene una razón o un fundamento– es algo de lo que existiría una representación perfectamente evidente. Pero no es nada claro en qué consiste lo específicamente principial de este principio. Por esto es por lo que Heidegger dice que aquí yace el problema de la esencia del fundamento. Es el problema de la posición misma del principio de razón, pero también el problema del contenido puesto en él[99]. Heidegger examina el tratamiento que le da Leibniz al problema. De dicho tratamiento rescata la vinculación del problema del fundamento con el de la verdad. La verdad se refiere tan esencialmente al fundamento que Leibniz puede afirmar el nacimiento del principio de razón (*principium rationis*) a partir de la naturaleza de la verdad (*natura veritatis*). Mas, la verdad de la que habla Leibniz es la *connexio* (*symploké*) de sujeto y predicado. Se trata, obviamente, de la verdad del enunciado[100]. Aquí empieza la destrucción heideggeriana. Hay una definición más originaria de la esencia de la verdad. Es, primero, la abertura antepredicativa del ente, esto es, la verdad como desocultamiento (*Unverborgenheit*). Heidegger la llama verdad óntica. Y segundo, es la verdad como desvelamiento (*Enthülltheit*) del ser, la verdad ontológica. Ontología no significa aquí una concepción expresa y temática del ser, sino su comprensión existencial. Es esa captación del ser que anima a todo comportarse fáctico para con el ente, con anterioridad a, e independencia de, cualquier concepto estricto[101]. En este sentido, es una comprensión pre–ontológica del ser. De ahí el título de ontología fundamental que le da Heidegger a su estudio[102].

---

98 Heidegger (1979: 284–285).

99 Heidegger (1976c: 126–127).

100 Heidegger (1976c: 128–130).

101 Heidegger (1976c: 130–132).

102 Vid. Heidegger (1978: 195–202).

Heidegger establece la diferencia entre ser y ente, entre el ser puro y simple (*überhaupt*) y el ser del ente (la entidad). Aunque la verdad óntica y la verdad ontológica se pertenecen y reclaman, es preciso distinguirlas con la mayor energía. La verdad ontológica es la verdad originaria. Como tal, sirve de base (*zugrunde liegt*) para toda verdad óntica. Pues bien: esta diferencia ontológica arranca de la existencia humana, del *Dasein*. La comprensión del ser está implicada en todo habérselas con el ente. Por eso, el poder diferenciar en el que se realiza de hecho la diferencia ontológica hunde la raíz de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del *Dasein*:

> a este fundamento de la diferencia ontológica lo llamamos desde ya la *transcendencia* del *Dasein*[103].

La transcendencia es la apertura existencial de la diferencia ontológica. Hasta la intencionalidad de la conducta humana, dice Heidegger, ha de radicarse en la transcendencia como en su fundamento. La argumentación de Heidegger lo conduce, a través de la esencia de la verdad, desde el principio de razón a la estructura transcendental del *Dasein*. Esta transcendencia es, pues, el ámbito (*Bezirk*) en el que se debe discutir el problema de la esencia del fundamento[104].

La transcendencia es una estructura esencial del *Dasein* que acompaña a todos y a cada uno de sus comportamientos concretos. Heidegger la caracteriza como un sobrepasamiento (*Überstieg*) del ente, del ente que el *Dasein* es, del que él no es y, en general, del ente en total. Gracias a ella, el *Dasein* llega a ser él mismo. Es la fuente de la mismidad o, en el lenguaje tradicional, de la subjetividad. Pero el término de este sobrepasamiento no es el ente, sino el mundo. Mundo es aquello hacia lo cual (*woraufhin*) el *Dasein* en cuanto tal (*als solches*) transciende. Obviamente, dado que existe la tentación de entender el mundo de manera vulgar, Heidegger se ve obligado a dilucidar transcendentalmente el fenómeno del mundo. Dicha discusión filosófica del concepto de mundo no aboca ni a un naturalismo (mundo como la totalidad de las cosas naturales) ni a un personalismo (mundo como la comunidad de los hombres). Mundo tiene un sentido perfectamente ontológico–existencial. Como denominación nuclear de la existencia humana, significa la participación en el juego de la vida (*im Spiel des Lebens*). Puede apreciarse la estructura respectiva o referencial

---

103 Heidegger (1976c: 133–135).

104 Heidegger (1976c: 135–137). Vid. Heidegger (1978: 194–195; y 1976d: 118, con los matices propios de la nada y la angustia).

del mundo. Mundo es la interpretación de la existencia humana en su respecto con el ente en total (*in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen*). Por eso Heidegger denomina a la transcendencia estar–en–el–mundo (*In–der–Welt–sein*). Si transcender es sobrepasar, entonces el *Dasein* sobrepasa al ente comprendiéndolo –en el preciso sentido de que el ente siempre se le abre y manifiesta– respecto del mundo. El mundo, por lo tanto, no es un ente, sino aquello desde lo cual el *Dasein* se interpreta y llega a ser sí mismo en el tiempo. Si el *Dasein* es siempre 'por causa de sí mismo' (*umwillen seiner*), el mundo representa el más amplio y primordial 'por causa de...' (*Umwillen von...*). El mundo es la posibilidad interna de todas las particularizaciones del 'por causa de lo que' (*Worumwillen*) de la existencia fáctica. Para Heidegger, el mundo no es un objeto entre otros. Contra concepciones objetivistas, Heidegger afirma que el mundo le pertenece al *Dasein*, sin que por esto haya de asumirse tampoco subjetivismo alguno. Y le pertenece porque en el mundo es donde el *Dasein* esboza sus posibilidades a través del proyecto de su propio ser. En este sentido, el mundo es el supra–proyecto (*Überwurf*) que posibilita la consumación temporal de la existencia, el ante–proyecto (*vorgängiger Vorwurf*) gracias al cual el ente en total se le abre al hombre. En este consiste, más precisamente, el estar–en–el–mundo del *Dasein*: en aquella transcendencia en virtud de la cual el *Dasein* es esencialmente configurador de mundo (*weltbildend*)[105].

Así es como Heidegger intenta esclarecer, a partir de la transcendencia, la esencia del fundamento. Esta esencia del fundamento es la libertad. El *Dasein* se sobrepasa mediante el 'por causa de', y este sobrepasamiento consiste en un 'querer' o 'voluntad' (*Willen*). Es este querer el que ha de determinar el propio 'en vista de sí mismo'. Tal determinación es justamente una proyección de posibilidades. La libertad es la precisión de la mismidad del *Dasein* que acontece como un sobrepasamiento en dirección al mundo. Solo la libertad puede hacer imperar (*walten*) un mundo y dejarlo mundear (*welten*) para el *Dasein*: el mundo nunca es, dice Heidegger, sino solamente mundea (*weltet*). Como transcendencia, entonces, la libertad no es una especie de fundamento, sino el origen del fundamento en absoluto. Libertad es libertad para el fundamento (*Freiheit ist Freiheit zum Grunde*). Y fundamentar no es sino la originaria relación de la libertad con el fundamento. He aquí el origen del principio de razón. Heidegger, en efecto, reconoce tres modos de fundamentar: el fundar (*Stiften*), el basar (*Bodennehmen*) y el justificar (*Begründen*). No es preciso detenerse en cada uno de estos modos. Bastará con decir que, en los tres casos, estamos

---

105 Heidegger (1976c: 137–162).

ante funciones –*sit venia verbo*– originariamente apoyadas en la libertad finita del *Dasein*. Fundamentando, la libertad da (*gibt*) y obtiene (*nimmt*) fundamento, ya como posibilidad (*Möglichkeit*), ya como base (*Boden*), ya como comprobación (*Ausweis*). De esta manera es como el *Dasein* –cada *Dasein*– puede existir fácticamente, cuidando por su permanencia estable en el tiempo. De ahí que este cuidar de sí que es el fundamentar (en sus tres modos) solo es posible, en último término, como temporeidad de la existencia. El fundamento brota (*entspringt*) de la libertad finita. Y justamente porque la libertad es el fundamento del fundamento, Heidegger puede afirmar que el fundamento tiene su in–esencia (*Un–wesen*) y que la libertad es el no–fundamento, el a–bismo (*Ab–grund*) del *Dasein*. La abismalidad (*Abgründigkeit*) de la existencia supone, pues, que el poder–ser del *Dasein* descansa en posibilidades, esto es, en esa elección finita que es el destino (*Schicksal*). Mas, aunque esa in–esencia puede ser fácticamente superada (*überwunden*), nunca puede ser suprimida (*beseitigt*). La libertad es finita, lo que significa que el poder–ser no es ilimitado. El *Dasein* está arrojado en el ente. El proyecto de mundo es proyección realizada por un ente que está previamente yecto o arrojado. Y ese arrojamiento o yección es una verdadera impotencia (*Ohnmacht*): he aquí la esencia de la finitud del *Dasein*[106]. Heidegger concluye que la finitud del *Dasein* se desvela esencialmente en la transcendencia como libertad para el fundamento. Por esto es por lo que el hombre es un ser de la lejanía (*Wesen der Ferne*). Solo por medio de esta distancia originaria el *Dasein* puede conseguir una auténtica cercanía[107].

Decíamos que el problema del fundamento está plenamente inscrito en una analítica de la existencia finita que no toma decisión alguna para con una eventual apertura religiosa de la existencia. Heidegger afirma que en la interpretación del *Dasein* como estar–en–el–mundo no se decide nada –ni positiva, ni negativamente– acerca de un posible ser por relación a Dios (*ein mögliches Sein zu Gott*). La aclaración de la transcendencia solo entrega un concepto suficiente del *Dasein*, respecto del cual recién ahora puede preguntarse cómo es ontológicamente planteable una relación con Dios[108]. Ya hemos dicho que, más que de un ateísmo puramente metodológico, Heidegger hace entrar en juego aquí una actitud más bien agnóstica exigida por la finitud radical de la experiencia humana del ser. La del fundamento, por lo tanto, es una idea comprendida existencialmente. Por eso la metafísica

---

106 Vid. Heidegger (1978: 174).

107 Heidegger (1976c: 163–175).

108 Heidegger (1976c: 159 n. 56).

del *Dasein* planteada en esta conferencia sobre el fundamento, y desarrollada en intenso diálogo con la filosofía de Kant, no aclara ni puede aclarar si existe un espacio para la idea de Dios, sea transcendentalmente como ideal de la razón pura, sea prácticamente como postulado de la razón práctica[109].

Pero el problema no acaba aquí. El prólogo a la tercera edición (1949) de *Señales de camino* (*Wegmarken*) incluye referencias autocríticas a esta conferencia. Y con más fuerza aún se expresan las anotaciones del propio Heidegger (las *Randbemerkungen*) al texto original. Veámoslo brevemente. Heidegger piensa que este texto aún es prisionero del lenguaje y de los conceptos de la metafísica y que, consiguientemente, no alcanza aún la perspectiva definitiva (por auténticamente fundamental o abismática) de la verdad del ser, es decir, de su acontecimiento fundamental[110]. Lo digno de pensarse (*das Denkwürdige*) –la diferencia ontológica– no consigue una feliz determinación[111]. Además, se pone en tela de juicio que el problema del fundamento se identifique con el principio de razón[112]. Tampoco se logra ver que la pregunta por la esencia del fundamento sea, en el fondo, la pregunta por la verdad del ser mismo (*Wahrheit des Seyns* selbst)[113]. La libertad no tendría nada en común ni con el fundamentar ni con el fundamento, como no lo tiene con la causa ni con el causar ni con especie alguna de hacer[114]. En consonancia con lo expuesto en *Fenomenología y Teología*, Heidegger distingue ahora la radicalidad filosófica y artística de la que es propia de la religión. Mientras esta procede por justificación explicativa (*Begründung*), la filosofía y el arte incluyen un momento de originaria profundización y ahondamiento (*Ergründung*)[115].

Para redondear esta peripecia autocrítica, Heidegger dictó en 1955/1956 una lección y en 1956 una conferencia sobre el principio de razón y el problema del fundamento. Heidegger ya consignaba en una anotación a *Señales de camino* que es necesario consultar esta autocrítica para comprender su tratamiento del problema del fundamento[116]. En la conferencia

---

109 Vid. Greisch (2003: 125–126).

110 Vid. Heidegger (1976c: 126 n. a; 127 n. a; 131 n. b; 131–132 n. c; 132 n. a–b; 134 n. c–d; 159 n. a–b; 164 n. a; 169 n. a; 174 n. a; 175 n. a).

111 Heidegger (1976c: 123).

112 Heidegger (1976c: 125–126).

113 Heidegger (1976c: 124 n. a).

114 Heidegger (1976c: 175 n. b).

115 Heidegger (1976c: 163: n. a).

116 Heidegger (1976c: 123 n. a).

de 1956, Heidegger comienza por repetir el examen del principio de razón en la filosofía de Leibniz[117]. Pero añade una meditación novedosa. Con Leibniz el principio de razón encontró su fórmula. Y la pretensión (*Anspruch*) que brota de este principio comenzó a desplegar su dominio. Heidegger dice que en la modernidad el principio de razón ha terminado por identificarse con la violencia (*Gewalt*) de la era atómica, de la mentalidad técnica y eficiente, del pensamiento calculador y el afán de seguridad. Es el apogeo de la *ratio* como cuenta, ajuste a derecho, representación, corrección, aseguramiento, información objetiva. En este sentido, el principio de razón afirma que nada es *sin* fundamento. Y en virtud de esta formulación del principio, se busca el por qué (*Warum*) y el cómo (*Wie*) del ente. Heidegger recuerda los versos de Goethe:

> Ansía y batalla la investigación, sin fatiga,
> tras la ley, el fundamento, el cómo y el por qué[118].

Mas, desde otro punto de vista, mucho más originario, Heidegger destaca en el mismo principio la posibilidad de hallar otro criterio de lo importante y lo urgente que no sea exclusivamente el del cálculo. Es la defensa de un pensamiento de otra laya, un pensamiento meditativo (*besinnliches Denken*). En él se intenta determinar ya no la interpelación sino el aliento (*Zuspruch*) que reposa calladamente en el principio de razón. En este otro sentido, nada *es* sin fundamento es una proposición en la que puede escucharse la resonancia del ser mismo. La proposición ya no dice que el ser tenga un fundamento, afirmación cierta respecto del ser del ente, sino que dice que el ser –él– es el fundamento. Y en tanto que fundamento, el ser es un abismo, justo porque carece de fundamento. De tenerlo, no sería ser, sino ente. Por esto es por lo que "ahora ser y fundamento suenan al unísono" (*Sein und Grund klingen jetzt in einem Einklang*) y son "lo mismo" (*das Selbe*). Heidegger está atento a la objeción de que todo esto podría terminar en un círculo, si se explica al ser por el fundamento y a este por aquel. Por eso, para dar a entender qué significa la mutua pertenencia de ser y fundamento, Heidegger escoge la vía de las señas (*Winke*) poéticas:

> ¿Cómo? ¿Cuándo? ¿Por qué? – ¡Los dioses siguen en [silencio!
> Tú resiste en el porque y no preguntes ¿por qué?[119].

---

117 Heidegger (1997j: 172–176).

118 *"Doch Forschung strebt und ringt, ermüdend nie,/ Nach dem Gesetz, dem Grund, Warum und Wie"*. Se trata de *Estaciones del año y horas del día chino–alemanas* (X): Heidegger (1997j: 176–182).

119 *"Wie? Wann? und Wo? – Die Götter bleiben stumm!/ Du halte dich ans Weil und frage nicht War-*

La investigación pregunta por qué: de qué modo, cuándo y dónde. Es la pregunta por el ente. Cabe otra posibilidad, la de profundizar (*Ergründen*) sin buscar ni cómo, ni cuándo, ni dónde. Es justamente lo que ocurre cuando se atiende al ser. Ante el ser ya no cabe más fundamentación, ya no se pregunta por qué. De ahí que Heidegger diga que ante el ser solo resta escuchar y respetar su silencioso y a la vez poderoso 'porque' (*Weil*). Y es que *Weil* no significa primariamente *darum*, 'porque' en el sentido de la causa o motivo de algo, sino *dieweilen, so lange als, während*, es decir, durante, mientras tanto. El ser no tiene fundamento: él mismo lo es. Por eso el fundamento es

> eso sobre lo cual todo descansa (*das, worauf alles ruht*), aquello que yace ya, de manera previa, en tanto que soporte para todo ente (*was für alles Seiende schon als das Tragende vorliegt*). El 'porque' nombra este previo yacer portador (*tragendes Vorliegen*) en el que simplemente permanecemos (*innehalten*).

El fundamento es el propio ser que descansa, perdura y se demora en sí mismo, en la tranquila quietud (*in der Ruhe*). El 'porque' apunta, pues, a la esencia del fundamento (*in das Wesen des Grundes*) y a la esencia del ser (*in das Wesen des Seins*). Heidegger afirma que si cuidamos esa exhortación abismal y queda, que reposa persistentamente en la palabra del ser, entonces seremos esos mortales que están en el aliento del ser (*im Zuspruch des Seins stehen*). De esta manera, no cedemos a la tentación del pensar calculador y permanecemos en la custodia de lo digno de ser pensado[120].

Esta es, pues, una meditación que piensa al ser en cuanto ser (*Sein als Sein*) y que no lo explica más a través de un ente[121]. Desde esta nueva perspectiva, todavía no suficientemente clara en la conferencia sobre el fundamento de 1928, Heidegger acuña fórmulas como estas: el ser no tiene un fundamento, "el ser es fundamental (*grundartig, grundhaft*)", el

---

um?". Heidegger cita la *Colección de sentencias [Spruchsammlung] del año 1815* de Goethe. En la lección, Heidegger cita también a Angelus Silesius (*El peregrino querubínico. Descripción sensible de las ultimidades* de 1657): "la rosa es sin por qué; ella florece porque florece,/ no cuida de sí misma, no pregunta si se la ve (*Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,/ Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet*)" (1997j: 53–64). Heidegger comenta que los versos –bajo el número 289– llevan el encabezado: "sin por qué". Vid. Heidegger (1969f: 56). A propósito de la idea de sin por qué, Pöggeler envía a la prédica de Eckhart *Mulier, venit hora* (1984: 159–160).

120 Heidegger (1997j: 183–189).

121 Heidegger (1997j: 100).

"ser se esencia en sí (*west in sich*) como fundamentante (*als gründendes*)", "ser: el ab–ismo" (*Sein: der Ab–Grund*)[122]. El propio Leibniz y la entera metafísica no reconocen al ser en cuanto ser y olvidan por consiguiente la diferencia. Por esto es por lo que pretenden un primer fundamento para el ser, y lo buscan en un ente, en el ente máximo. He aquí la tendencia onto–teo–lógica del pensamiento metafísico, ínsita en el problema del fundamento, y que remonta en el pensamiento occidental a la interpretación platónica del ser como *idéa*[123].

Heidegger vuelve a este problema en la conferencia *La constitución onto–teo–lógica de la metafísica* de 1957. Esta conferencia sirvió de conclusión para un seminario sobre la *Lógica* de Hegel. Al hilo de la discusión con Hegel, Heidegger se consagra al asunto originario del pensar, la diferencia entre el ser y el ente[124]. Para abordarlo, asegura que la medida de un enfrentamiento productivo con la tradición filosófica consiste en penetrar en el entorno y en la fuerza de ese pensamiento pasado. Pero la clave consiste en que esa penetración no debe atender tanto a lo que fue pensado cuanto a lo que permaneció impensado (*Ungedachte*) en aquello que efectivamente se pensó. Por eso dice Heidegger que

> lo ya pensado prepara lo aún impensado, que siempre retorna nuevamente en su sobreabundancia (*Überfluß*)[125].

Heidegger defiende un modo específico de dialogar con la historia del pensar. Si para Hegel ese diálogo tiene carácter de superación (*Aufhebung*), para Heidegger tiene carácter de un

---

122 Heidegger (1997j: 65–73, 78 y 166). Es interesante notar que en la lección sobre Schelling se hace alusión a Dios no a partir del fundamento sino de la oscuridad de la falta de fundamento: Dios es para Schelling "fundamento originario (*Urgrund*) o, mejor, *no–fundamento* (*Ungrund*), [...] *absoluta indiferencia* [...]. Dios se ve a sí mismo (*erblickt sich selbst*) en la claridad relampagueante (*aufleuchtende Helle*) en lo oscuro del fundamento": vid. Heidegger (1971: 147 y 159). La apelación al abismo es constante después del giro. En 1939, por ejemplo, Heidegger habla con toda claridad de la abismosidad (*Grund–losigkeit*) de la verdad del ser: vid. Heidegger (1996c: 590). En 1940 dice que el ser no es ninguna base ni fundamento, pues eso únicamente lo puede ser el ente: "el ser es la negativa (*die Ab–sage*) al papel de un semejante fundar, recusa todo lo fundamentador (*alles Gründige*), es abismal (*ab–gründig*)" (1997e: 225; vid. 226). Etc.

123 Vid. Heidegger (1976e: 235–236).

124 Heidegger (1957a: 43).

125 Heidegger (1957a: 44). Lo no pensado en un pensar, dice Heidegger, no es una pura carencia. Lo *no*–pensado es lo no–*pensado*. La originariedad de un pensar determina la riqueza de su lado no pensado. Lo no pensado es el mejor regalo que un pensar puede dar (*vergeben*): Heidegger (2002: 82; vid. también 83).

paso atrás (*Schritt zurück*)[126]. El paso atrás, a la vez que otorga distancia y muestra lo próximo gracias a un cierto alejamiento, conduce fuera (*führt heraus*) de la filosofía occidental, más allá o, mejor, más acá de lo que se ha pensado bajo el título de metafísica. Eso que permanece fuera de la metafísica es lo impensado, lo no preguntado por la filosofía europea. Es, por supuesto, la diferencia ontológica. Desde aquí, dice Heidegger, se debe abordar lo que hay "que pensar (*zu–Denkende*): el olvido (*Vergessenheit*) de la diferencia"[127]. Ya desde los inicios de la filosofía nos topamos con el olvido o *léthe*, esto es, con el ocultamiento (*Verbergung*) o disimulo (*Verhüllung*) de la diferencia. Entonces tocamos la esencia misma de la metafísica occidental, cuya manifestación actual es la técnica moderna. Y si se trata de pensar el olvido de la diferencia ontológica, entonces esto nos llevará más allá de los fenómenos tecnológicos en pos de la esencia misma del modo técnico de existir[128].

Hegel pensaba que el comienzo de la ciencia –es decir, de la metafísica– debía ser Dios, sin lugar a dudas. Con esta declaración, Hegel se pliega a la más antigua y constante tradición de la filosofía occidental, para la cual los dos grandes problemas son el del ente en cuanto ente y el de Dios en tanto que máximo ente. Es la tradición ontológica y teológica. En este sentido, puede decirse que "la metafísica es onto–teo–logía"[129]. Esta es, justamente, la esencia de la metafísica. Y en ella reside algo todavía impensado, que es lo más digno de ser pensado[130]. Para Heidegger, esto se debe a que, de alguna manera que hay que precisar, Dios ha llegado (*kommt*) a la filosofía. Dios aparece a todo lo largo y ancho de la filosofía. ¿Cómo? La respuesta de Heidegger es que Dios está en la filosofía tal como el ser, es decir, como fundamento. Fundamento es *lógos*, en el sentido de ese dejar yacer de manera previa que reúne (*versammelndes Vorliegenlassen*) que los griegos llamaron *Hèn Pánta*. Por lo mismo es también *hypokeímenon*, sustancia, sujeto. Nuevamente nos las vemos con el problema del fundamento, eso que Heidegger ya ha caracterizado como

---

126 Heidegger (1957a: 45; vid. 1997i: 335; 1994b: 20–21; 2000c: 183 y 186; 1969f: 30; 1977f: 105; etc.).

127 Heidegger (1957a: 46).

128 Heidegger (1957a: 47–48). No debe perderse de vista que el ser siempre se manifiesta de una manera determinada. Ya lo veremos mejor. Pero ya podemos adelantar que, según Heidegger, puede hablarse de una historia del ser: el ser se da de un modo destinado (*geschicklich*), por lo cual siempre lleva un sello epocal (*eine je epochale Prägung*): Heidegger (1957a: 65).

129 Heidegger (1957a: 49–51). Junto a Hegel, Heidegger cita especialmente a Leibniz (concretamente las veinticuatro proposiciones que constituyen el resumen de metafísica datable en torno a 1703) en abono de esta interpretación según la cual la metafísica tiene una intrínseca constitución onto–teo–lógica (1957a: 68).

130 Heidegger (1957a: 51–52).

fundamento infundado o abismal. El ser es lo que se fundamenta a sí mismo. La metafísica tiene por tema, para empezar, lo ente en su máxima generalidad, en total. Pero a la vez, la metafísica termina por investigar lo más elevado en el campo de lo ente, eso gracias a lo que se fundamenta la totalidad de lo ente. La metafísica, en estos dos sentidos, da cuenta del fundamento, lo razona y lo explica como fundamento. Pero en el segundo sentido, la metafísica ha conducido al fundamento primario, a la *causa prima*, *ultima ratio*, *causa sui*. Todos estos son nombres del concepto metafísico de Dios, y son los únicos que lo exponen de manera fundada (*gründlich*). Heidegger insiste en que ambos sentidos de la metafísica están estrechamente vinculados. Tanto es así que puede afirmarse que "la metafísica es teo–lógica porque es onto–lógica". Cada una fundamenta a la otra. La constitución esencial de la metafísica, dice Heidegger, reposa en la unidad de lo ente en cuanto tal, tanto por lo que tiene de general como por lo que tiene de más alto. Pero a la vez y por lo mismo, la metafísica reposa en el ocultamiento, la sustracción y el olvido del ser en cuanto ser[131]. ¿Por qué?

El ser es el ser 'de lo ente' (con *genitivus objectivus*), y lo ente es lo ente 'del ser' (*genitivus subjectivus*). Aquí hay claramente una diferencia, dice Heidegger. Esta diferencia no es una simple distinción de razón, sino que es un acontecimiento originario que se le impone a la razón como un *prius*. La diferencia es anterior, siempre *a priori*. Ella es un dato ya presente cuando la razón entra en actividad. El ente y el ser se descubren en todo momento a partir de esa diferencia previa y fundamental[132]. El ser se esencia (*west*) como "un pasar hacia lo ente (*ein Übergang zum Seienden*)"[133]. El ser pasa y transita, y al pasar y transitar sobreviene desocultándose por sí mismo. El ser se manifiesta justamente como esta sobrevenida desocultadora (*entbergender Überkommnis*). Y el ente hacia el que transita el ser es una llegada que se oculta (*sich bergender Ankunft*). En esa llegada del ser que sobreviene desocultándose, ocurre un ocultamiento. Este "ocultarse dentro del desocultamiento (*sich bergen in Unverborgenheit*)" equivale a un "durar ocultado, ser lo ente (*geborgen anwähren: Seiendes sein*)". Esto implica que en la diferencia hay no solo una separación sino también una reunión. Ser y ente son diferentes, pero "gracias a lo mismo, gracias a la diferencia (*aus dem Selben, dem Unter–schied*)". La diferencia es una conclusión (*Austrag*). La conclusión,

---

131 Heidegger (1957a: 52–58; vid. 1997i: 312–332; 1976h: 378–379). El ser es, por consiguiente, el enigma (*das Rätsel*), y "la esencia de la metafísica descansa en que ella es la historia del misterio del prometerse del ser mismo" (1997i: 334 y 336).

132 Heidegger (1957a: 59–62).

133 Heidegger (1957a: 62).

dice Heidegger, es ese claro (*Lichtung*) que desoculta y oculta, que reúne y separa[134]. Todo esto permite pensar más adecuadamente al ser. Permite pensarlo más adecuadamente porque se lo piensa a partir de la diferencia. El paso hacia atrás hace posible contemplar el olvido de la diferencia entre ser y ente. Y hace posible comprender la diferencia como la conclusión "entre la sobrevenida desocultadora y la llegada que se oculta a sí misma"[135]. El olvido del ser, entonces, es el olvido de la conclusión. Mas, dice Heidegger, la conclusión no está solo en el inicio de la historia de la metafísica sino "en todas sus épocas". Esto significa que el ser mismo, que sobreviene desocultadoramente, se muestra "como el dejar yacer de manera previa de lo que llega, como el fundar en las diversas maneras del traer y el aducir (*Her– und Vorbringen*)". Y significa también que el ente, que como llegada se encubre dentro de ese desocultamiento,

> es lo fundado (*das Gegründete*), que en cuanto fundado, y así en cuanto efectuado (*Erwirktes*), funda a su manera, o lo que es lo mismo, efectúa (*wirkt*), esto es, causa (*verursacht*).

Así, el ser fundamenta a lo ente, y lo ente fundado, ahora en tanto que plenitud de ser (*Fülle des Seins*), es decir, máximo ente (*das Seiendste*), "funda a su manera al ser, esto es, lo causa". En la conclusión, la diferencia entre ser y ente no es solo una separación sino también una reciprocidad (*Zueinander*) que mantiene en tensión (*verspannt*) a uno y otro. La reciprocidad de los diferentes es tan estrecha que Heidegger dice que la conclusión es una suerte de mutuo reflejo (*Widerschein*), de rotación o circulación (*Kreisen*). El fundamento unifica, reúne. *Lógos* es lo Uno (*Hén*), decía Heidegger. Pero unifica de dos maneras. Primero, como unidad primera y máximamente general de todas las cosas. Segundo, como unicidad suprema y originaria que es causa primera de todas las cosas[136].

En breve: Dios entra en la filosofía mediante la conclusión, y ese Dios que así entra es la *Causa sui*[137]. El mismo Dios judeo–cristiano sería la divinización (*Vergötterung*) no de la causa particular de un determinado efecto, sino del ser–causa en cuanto tal[138]. Y aunque parezca paradójico, el cristianismo, pese a haber solidificado el carácter onto–teo–lógico

---

134 Heidegger (1957a: 62–63).

135 Heidegger (1957a: 64–65).

136 Heidegger (1957a: 66–68).

137 Heidegger (1957a: 68–70).

138 Heidegger (1997b: 240).

de la metafísica, carga con una gigantesca responsabilidad por el debilitamiento de lo divino en los tiempos modernos. Según Heidegger, la nuestra es la época de la desdivinización (*Entgötterung*)[139]. No se trata de un rudo ateísmo, sino de un proceso muchísimo más complejo. Por una parte, puede decirse que la imagen del mundo se cristianizó mediante la posición de un fundamento mundanal infinito, incondicionado y absoluto. Por la otra, el cristianismo se ha vuelto una cosmovisión (*die christliche Weltanschauung*) y, así, ha terminado por adecuarse a los tiempos modernos. En la unión de estas dos fases consiste la desdivinización actual. Y su consecuencia es la indecisión (*Entscheidungslosigkeit*) sobre Dios y los dioses. Heidegger piensa que el gran responsable de la huida de los dioses es el propio cristianismo[140]. Sin embargo, asegura que este proceso gigantesco no ha terminado con la religiosidad. Lo que tenemos es más bien el fortalecimiento de la llamada vivencia religiosa (*religiöses Erlebnis*), que se ha convertido en un sucedáneo de la relación con la divinidad. A la vez, esta huida de los dioses ha vigorizado la investigación histórica y psicológica del mito.

Pero la onto–teo–logía no se debe solo al cristianismo, sino que está presente desde muy temprano en la filosofía, muy claramente en los libros metafísicos de Platón y de Aristóteles. En *La doctrina platónica de la verdad*, Heidegger había acusado el carácter teológico de la metafísica platónica. En efecto, Platón hace de la *idéa toû agathoû* la causa primera y originaria de los entes. Esto significa que dicha idea, en cuanto causa suprema de lo ente, es lo divino, *tò theîon*. Si el ser se identificaba con la idea del bien, entonces el ser acaba identificándose con lo divino. La misma operación –hacer de la causa suprema lo divino mismo– se advierte en Aristóteles[141]. La metafísica, entonces, ha pensado la entidad del ente olvidándose del ser en cuanto tal. El ser es el fundamento de la metafísica, o mejor eso que ya no es fundamento sino pura abisalidad. Por eso escribe en unas anotaciones marginales: "ser y fundamento: lo mismo" (*Sein und Grund: das Selbe*); "ser como no fun-

---

139 Heidegger (1977a: 76). Esta desdivinización equivale a la huida de los dioses (*Flucht der Götter*); vid. Heidegger (1980: 97–100, 211, 223–224, 236; 1997b: 12, 231, 237, 246–247, 415; etc). Esta convicción es antigua: ya en 1919 Heidegger aludía al abandono y a la aparente lejanía de Dios (*Gottferne*) (vid. 2005a: 100). Y en 1935, Heidegger añadía a esta nota las siguientes: el oscurecimiento del mundo, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la sospecha odiosa contra todo lo creador y libre (1983a: 41 y 48).

140 Heidegger se pregunta si, en el fondo, no es puro ateísmo la "presunta fe óntica en Dios (*vermeintliche ontische Glaube an Gott*)" y si el auténtico metafísico no es más religioso que los creyentes usuales, los miembros de una iglesia e incluso los mismos teólogos confesionales (1978: 211 n. 3).

141 Vid. Heidegger (1971: 60–62 y 174–175; 1976e: 235–236; 1969h: 76).

damento, fundamento (*Sein als Nichtgrund, Grund*)"[142]. Heidegger recurre a la imagen propuesta por Descartes: si la filosofía entera es como un árbol, las ciencias son las ramas, la física es el tronco y la metafísica las raíces. Frente a esta imagen, Heidegger pide no olvidar que las raíces –como en general todo el árbol– se asientan en un suelo que les sirve de fundamento esencial. Sin embargo, ese fundamento suele ser olvidado, justamente por ser lo más manifiesto de todo, la luz misma en cuya apertura y claridad se conocen todas las cosas: la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*). Esta verdad del ser solo se entrega como un desocultamiento (*Unverborgenheit, alétheia*). Heidegger dice que las decisiones de la metafísica –no por históricas menos esenciales– la han llevado a pensar el ente (*ón*) en su mostrarse como ente ya presente (*hê(i) ón*), desatendiendo su llegar a mostrarse, ese venir a la presencia que, en el mismo ente ya desoculto (*unverborgen*), permanece sin embargo oculto (*verborgen*)[143].

La referencia al carácter onto–teo–lógico de la metafísica alcanza a los textos más maduros. En una oportunidad, Heidegger se refiere a la metafísica y agrega: "sea la del dios vivo o la del dios muerto (*sei sie die des lebendigen oder toten Gottes*)"[144]. En *El final de la filosofía y la tarea del pensar* se sintetiza esta idea de la metafísica como onto–teo–logía. La filosofía es metafísica. Esta piensa al ser del ente como fundamento (*Grund*), y al fundamento como presencia (*Anwesenheit*) o, mejor, como lo que produce (*hervorbringt*) la presencia de lo que está presente. Así, el fundamento funda, sea como causa óntica de lo real, como posibilitación transcendental de la objetividad de los objetos, como mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto o del proceso productivo histórico, o como voluntad de poder que establece valores (*wertesetzende*). El final de la filosofía significa que las ciencias se independizan de ella y que, a la vez, adquieren una imparable dinámica tecnológica y calculadora[145].

En definitiva, pudiera pensarse que Heidegger se limita a diagnosticar –aun sin defender– la irreversible secularización del mundo occidental. Pero por desgracia, y como será cada vez más frecuente en este autor, su visión del problema no es nada clara. Heidegger no solo no proclama un nihilismo vulgar –digamos, un ateísmo al estilo de Sartre–, sino que tam-

---

142 Heidegger (1976h: 367 n. a–b). Donde dice "*Sein als Nichtgrund, Grund*", *Grund* aparece tachado en el original.

143 Heidegger (1976h: 379–380).

144 Heidegger (1976i: 420 y 405). Vid. Heidegger (1994b: 55; etc.).

145 Heidegger (1969h: 61–65).

poco cierra completamente la vía para una meditación de la divinidad. En un texto de los años 40 donde comenta la frase de Nietzsche: "Dios ha muerto" (*Gott ist tot*), Heidegger dice que lo que esta frase enuncia es el nihilismo como destino de la historia de Occidente, es decir, la desvalorización del Dios cristiano y, en general, del platonismo y su posición metafísica fundamental de un mundo suprasensible, metafísico, plagado de ideales[146]. Mas, la misma figura del loco (*der tolle Mensch*), del des–quiciado (*ver–rückt*) que en la *Ciencia jovial* (n° 125) proclama la muerte de Dios –porque entre todos "lo hemos matado"– no es la de un ateo cualquiera[147]. Es la de un buscador de Dios que ya no encuentra un modo de referirse a Dios que no sea ni metafísico ni religioso[148]. Heidegger insinúa que la razón es el gran adversario del pensar y que, en cuanto tal, es también un obstáculo de proporciones para referirse a Dios. Contra ella, el pensar tiene por tarea, primero, abandonar el lenguaje de los valores. Este es el lenguaje en virtud del cual se estima, se objetiva lo estimado y se termina por subjetivizar todo lo que es importante. Heidegger siempre pensó que convertir el ser en valor implica una degradación del ser mismo[149]. Segundo, más allá de todo

---

146 Heidegger (1977c: 216–217). Vid. también Heidegger (1997e: 23–26).

147 Heidegger (1977c: 214–216). Vid. Heidegger (1980: 95).

148 La semejanza del trastornado con Nietzsche es, para Heidegger, innegable. En el *Discurso del Rectorado*, Heidegger ya había hablado de Nietzsche como del último filósofo alemán que buscó a Dios con pasión: (2000a: 111).

149 De este pensar en valores aún es prisionero el mismo Nietzsche. Pues si "la metafísica es en cuanto metafísica el nihilismo propio", entonces Nietzsche es un pensador tan profundamente metafísico que puede decirse que en él el nihilismo llega a su consumación (*Vollendung*): cf. Heidegger (1997i: 301–309 y 361). Nietzsche es "el último metafísico de Occidente (*der letzte Metaphysiker des Abendlandes*)" (1996c: 570) y "el pensar de Nietzsche es, de acuerdo con todo el pensar de Occidente desde Platón, metafísica" (1997d: 231). Como se sabe, Nietzsche invierte las cosas: ni el mundo verdadero es el de lo estable y suprasensible ni el mundo aparente el de lo sensible y en devenir, sino justamente al revés. Heidegger nunca dejará de pensar que esta inversión nietzscheana de los dos mundos se mueve dentro de los marcos fundamentales de la distinción platónica de dos mundos: "la inversión (*Umkehrung*) solo es realizable bajo la condición de esta separación (*Unterscheidung*)". Es cierto que la consumación de la metafísica occidental es –a la vez– el principio de su ocaso (*Untergang*). Nietzsche termina por eliminar la diferencia misma entre dos clases de mundo: vid. la presentación que hace Heidegger del apartado "Cómo el 'mundo verdadero' se convirtió finalmente en una fábula", en el *Crepúsculo de los ídolos* (1996b: 202–213; y también 1996c: 485–489 y 555–570). Mas, por otro lado, el pensamiento único de Nietzsche es la voluntad de poder, cuya esencia más honda radica en darle consistencia (*Beständigung*) al devenir (*Werden*) por la presencia (*Anwesenheit*). Heidegger concluye que "la interpretación principial del ser como consistencia (*Beständigkeit*) del estar presente (*Anwesen*)" se mantiene aquí incuestionada. Este es el sentido de la recapitulación expuesta en un pensamiento de 1888: "imprimir al devenir el carácter del ser: esta es la más alta voluntad de poder" (1996c: 592). En *¿Qué significa pensar?*, Heidegger menciona un pensamiento nietzscheano, también titulado recapitulación, de 1885 o 1886: "que todo retorna, es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al del ser:– cumbre de la

ente, el pensar ha de rescatar del olvido al ser en cuanto ser, en su verdad propia. Precisamente por serle tan próximo, el ser suele ser descuidado y desechado por el hombre. Y tercero, a partir de la verdad del ser, el pensar puede permitir una nueva búsqueda de Dios. Una búsqueda que ya no incurre en la blasfemia (*Gotteslästerung*) de tratar a Dios como un ente o un valor –por supremos que sean–, sino que lo deja ser Dios y, de esta manera, hace posible invocarlo y clamar por él[150]. A la luz del camino que Heidegger está recorriendo desde los años 20, esto no deja de sorprender. En efecto, vemos en estas expresiones algo que parece desbordar el proyecto de una filosofía de la finitud conducida de manera agnóstica. En *La constitución onto–teo–lógica de la metafísica*, que citábamos más arriba, Heidegger decía que el Dios de la metafísica es la *Causa sui*. No reparamos entonces en lo que Heidegger agrega:

> a este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer con temor de rodillas, ni puede ante este Dios hacer música y bailar. Por consiguiente, tal vez el pensar sin Dios (*das gott–lose Denken*), que tiene que abandonar al Dios de la filosofía, al Dios como *Causa sui*, está más cerca del Dios divino[151].

Y esto no es todo. En cuanto al cristianismo (*Christentum*), Heidegger recuerda que Nietzsche lo ha definido como

> la manifestación histórica, política y mundana (*weltlich*) de la iglesia y su pretensión de poder (*Machtanspruch*) al interior de la configuración de la humanidad occidental y de su cultura moderna[152].

Así es como ha podido ver una diferencia esencial entre ese cristianismo y la fe neotestamentaria. Por eso Heidegger sugiere que se puede ser cristiano sin estar adscrito a los contornos institucionales del poder eclesiástico, y viceversa[153]. Es difícil evitar la impresión de

---

meditación" (2002: 111).

150 Heidegger (1977c: 259–267). Vid. también Heidegger (1978: 211 n. 3 y 2005a: 279): contra Buber y Scheler, Dios no debería ser interpretado como un tú absoluto o como *bonum*, ni como un valor o como lo eterno.

151 Heidegger (1957a: 70–71).

152 Heidegger (1977c: 219).

153 Heidegger (1977c: 219–220).

que Heidegger, confesando una convicción, hace suya esta visión de Nietzsche, y de que, por ende, también tiende a distinguir entre la cristiandad institucional y las posibilidades originarias que laten en la experiencia del cristianismo primitivo. En otro lugar, Heidegger se expresa con mayor nitidez. La cultura moderna, aun donde es no creyente (*ungläubig*), es de todos modos cristiana (*christlich*), si bien al precio de transformar la fe misma –y la entera verdad– en certeza (*Gewißheit*). Por eso, siempre ha de distinguirse entre un cristianismo cultural (*Kulturchristentum*) –que en eso se ha transformado modernamente, por reacción defensiva, la iglesia cristiana– y la cristiandad de la fe (*Christlichkeit des Glaubens*) que permanece cerca del cristianismo originario (*Urchristentum*)[154].

En síntesis, en la época de *Ser y tiempo* Heidegger emprende una ruta que parece prescindir de la dimensión religiosa y sagrada. Si en un comienzo pensó que esta prescindencia de lo divino era un ateísmo, luego matizó su juicio para decir que su pensamiento no es ni ateo ni teísta, sino que se mueve en el ámbito de la finitud de la existencia humana y de la experiencia del ser en que ella se funda. Y en ese ámbito previo no es posible ni legítimo plantear la pregunta por lo sagrado y por la divinidad. Observemos que la legitimidad de la pregunta no es refutada por Heidegger. Lo que se refuta es su planteamiento sin un debido estudio de ese ámbito preliminar. La filosofía occidental habría incurrido justamente en este error de proporciones. Por introducir irreflexivamente a Dios en el terreno de la metafísica, hizo de él el fundamento de los entes y lo identificó con el ser mismo. Por esto, la metafísica europea es desde los tiempos de Platón y Aristóteles una onto–teo–logía. El cristianismo no ha hecho más que afianzar esta esencia teológica de la filosofía. Sin embargo, acabamos de insinuar que a partir de los años 30 se aprecia en Heidegger una vacilación de envergadura, una vacilación que hace necesario poner en cuestión el significado de su idea de finitud y el alcance de su metodología agnóstica. Su misma aproximación al cristianismo deja ver más de alguna consideración admirativa. Y su crítica severa a la onto–teo–logía y a la religión no le impide pensar en la dimensión de lo sagrado, en la auténtica divinidad de los dioses y el último Dios, como veremos a continuación.

---

154 Heidegger (1997f: 385–389). Heidegger admite que no siempre y en todos los casos las iglesias cristianas se han identificado con el cristianismo cultural, con la cosmovisión cristiana. Kierkegaard constituye a este respecto un ejemplo eminente. No obstante lo cual, Heidegger lo acusa de reducir el concepto de existencia: existir equivaldría para él a ser cristiano, a la fe en el sentido de volverse cristiano (*Christwerden*) (1997g: 433–434).

3. La dimensión sagrada del giro y el último Dios

Hasta el momento hemos hablado inadvertidamente de lo que Heidegger denomina *Ereignis*. Lo hemos llamado acontecimiento fundamental o primordial del ser, verdad del ser. En el alemán corriente, la expresión significa suceso, evento, incidente, incluso accidente, hecho notable. Heidegger subraya en esta palabra la presencia de *eigen*, lo propio, característico o peculiar de una cosa, y de *eignen*, 'ser propio o peculiar de', 'pertenecer a'[155]. Por estas razones es aconsejable traducir esta expresión de manera que se haga visible ese matiz de apropiación. Esto es justamente lo que no se percibe en traducciones como evento o suceso. Una mejor traducción, entre otras posibles, es la de acontecimiento apropiante, apropiador o apropiatorio. Por supuesto, una discusión puramente lexicográfica es insuficiente. Por eso debemos aclarar el significado de esta expresión al interior del pensamiento de Heidegger, pues ella constituye la clave de bóveda del giro de los años 30. Esta aclaración permitirá ahondar en la otra dimensión del pensamiento maduro de Heidegger: la de su frecuente apelación a lo sagrado y a lo divino.

El primer indicio explícito del giro se halla en la *Carta sobre el humanismo* de 1946. Allí se dice que el giro remonta a 1936, aunque ya se adivina en el texto *De la esencia de la verdad*, de comienzos de los años 30[156]. Es sabido que la fecha de 1936 es una alusión al manuscrito *Aportes a la filosofía (sobre el acontecimiento apropiante)*, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, compuesto entre 1936 y 1938, aunque publicado recién en 1989. Este manuscrito ocupa un lugar importante en la obra de Heidegger, porque allí se explicitan el giro y la nueva orientación de su pensamiento. Pero no debe pensarse que todo el itinerario posterior de Heidegger esté contenido en él. Como colección de ideas y meditaciones, los *Aportes a la filosofía* son también un punto de partida, un primer esbozo fragmentario de los caminos maduros de Heidegger. En más de una ocasión, Heidegger complementará o enmendará estos apuntes[157]. A continuación, debemos detenernos brevemente en estos y otros textos de la obra de Heidegger y caracterizar el contenido del giro y el sentido del *Ereignis*, ya que solo de esta manera podremos comprender mejor cómo es que el pensamiento maduro de Heidegger deja lugar a lo sagrado y a lo divino.

---

155 Vid. por ej. Heidegger (2005b: 46).

156 Heidegger (1976g: 313 n. a, y 327–328).

157 Vid. González (2004b: 141–142).

En un examen retrospectivo de su itinerario intelectual, de 1962, Heidegger ha dicho que en la frase de Aristóteles: *tò òn légetai pollakhôs* se esconde la pregunta determinante del camino de su pensamiento: ¿cuál es la determinación simple y unitaria (*einfache, einheitliche Bestimmung*) a la que pueden referirse las diversas significaciones de ser? El ser es la cosa primera y última (*die erste und letzte Sache selbst*) para el pensar. La pregunta del ser no tiene otro sentido que el ser como tal, la patencia del ser (*die Offenbarkeit des Seins*). El ser es aquello que hay que pensar (*jenes zu Denkende*) y es, a la vez, lo que necesita de un pensar que le corresponda (*ihm entsprechendes Denken*)[158]. Este problema impulsa a Heidegger desde muy temprano –ya hemos mencionado su lectura del libro de Brentano dedicado a la metafísica aristotélica. Y es a la vez el punto de partida de *Ser y tiempo*. La seña decisiva (*der entscheidende Wink*) de esa obra fue el reconocimiento de una idea no reflexionada en los pensadores griegos: "el ser fue determinado como presencia (*Anwesenheit*) (es decir, a partir del tiempo)"[159]. La pregunta de *Ser y tiempo*, como ya hemos visto, es la pregunta por el sentido del ser. Dice Heidegger que sentido es el claro, desocultamiento o comprensibilidad donde todo comprender, es decir, proyectar (llevar a lo abierto) es posible, es aquello "desde donde y en razón de lo cual el ser en general y como tal puede revelarse y llegar a la verdad"[160]. Para Heidegger, la pregunta por la patencia y el claro (*Lichtung*) del ser mismo, esto es, por la verdad del ser y no por el ser del ente, es *la* pregunta decisiva desde *Ser y tiempo*[161]. Aquí despunta la mutación experimentada por Heidegger: hay un giro posterior a *Ser y tiempo* que explica por qué dicha obra nunca fue terminada. Es forzoso entonces preguntar en qué consiste dicha mutación.

El giro no es una mera vicisitud del pensamiento de Heidegger. El giro es un viraje que le pertenece (*gehört*) a la cosa misma nombrada en *Ser y tiempo* y en la conferencia *Tiempo y ser* de 1962, que ya analizaremos. Heidegger quiere escapar a un enfoque antropológico todavía cautivo del neokantismo y de la fenomenología entendida como idealismo trascendental: el ser no es posición de un sujeto. Por el contrario, es la esencia del hombre la que ha de pensarse a partir de la verdad del ser. Si la de *Ser y tiempo* sigue siendo una pregunta necesaria, puede decirse que el giro la complementa (*er–gänzt*). Dicho de otro modo: la posibilidad de *Ser y tiempo* está contenida en lo pensado a partir del giro, pero, a la vez, solo se puede acceder al giro mediante lo pensado en esa primera obra. Por lo que

---

158 Heidegger (1963: XI, XV y XVII).

159 Heidegger (2000b: 424).

160 Heidegger (2000b: 424; vid. 1996b: 15–16).

161 Heidegger (2000b: 424).

se inquiere es, en definitiva, por el ser como tal (*als solches*). El ser es el acontecimiento del giro (*das Geschehen der Kehre*). Gracias al giro se puede decir: hay ser, hay tiempo, o se da ser, se da tiempo (*Es gibt Sein, es gibt Zeit*). El genio griego, como ya se ha dicho, lo vislumbró en el vocablo *a–létheia*, cuya etimología permite decir que en lo presente como tal hay desocultamiento (*Unverborgenheit*) y ocultamiento (*Verbergung*):

> tiempo es el claro del ocultarse del estar presente (*Lichtung des Sichverbergens von Anwesen*) [...] El estar presente (ser) pertenece al claro del ocultarse (tiempo). El claro del ocultarse (tiempo) produce el estar presente (ser).

El pertenecer y el producir descansan en el aconteciente–apropiar (*Er–eignen*) y se llaman *Ereignis*, acontecimiento apropiante. El giro es el acontecimiento, y este en rigor no es sino que simplemente se da. La dificultad para captar al giro radica en que el dar de un tal don (*Geben einer solchen Gabe*) al hombre, el destinar de un así destinado (*Schicken eines so Geschickten*), solo adquiere sentido si se lo ve. Y el ciego de nacimiento no puede experimentar qué son luz y colores[162].

Decíamos que en los *Aportes a la filosofía* se aprecia el giro del pensamiento de Heidegger. Este giro afecta a la ontología y a la analítica desarrolladas en *Ser y tiempo* y a la metafísica del *Dasein* esbozada en las obras inmediatamente posteriores. Y comentábamos que los *Aportes a la filosofía*, más que una obra sistemática y exhaustiva, son un conjunto de anotaciones, apuntes y aforismos. Con enorme energía brota aquí la recusación heideggeriana del lenguaje objetivador. Por este motivo no es nada fácil dar con los núcleos significativos esenciales de los *Beiträge*. Dejando fuera la visión previa (*Vorblick*), Heidegger divide este manuscrito en siete capítulos de acuerdo a los siguientes temas: la resonancia (*der Anklang*), el paso (*das Zuspiel*), el salto (*der Sprung*), la fundación (*die Gründung*), los futuros (*die Zu–künftigen*), el último Dios o el Dios último (*der letzte Gott*) y el ser (*Seyn*, forma alemana arcaica para decir ser). Esclarecer el encadenamiento de estos capítulos no es asunto sencillo, según reconoce el propio Heidegger:

> y solo un mínimo puede decirse aquí en este pensar principial 'sobre el acontecimiento'. Lo que se dice, ha sido preguntado y pensado en

---

162 Heidegger (1963: XIX–XXIII).

> el 'paso' del primero al otro principio, desde la 'resonancia' del ser en la indigencia del abandono del ser, para el 'salto' en el ser, hacia la fundación de su verdad como preparación de los 'futuros' 'del último Dios'[163].

En vez de seguir uno a uno estos capítulos, es preferible intentar una breve reconstrucción sistemática de los nudos básicos de la obra. Cada uno de ellos enuncia una misma cuestión que se aborda ora desde una perspectiva, ora desde otra. De ahí las innumerables repeticiones en que incurre Heidegger, que no hace más que ofrecer posibles puntos de vista acerca de una única cuestión. He aquí, en síntesis, los diversos ángulos de aproximación escogidos por Heidegger:

a) La manera de pensar que se ha hecho común en la historia occidental es la que tiene su principio en la filosofía griega. Puede llamarse metafísica a esta manera de pensar. Heidegger llama la atención sobre el carácter onto–teo–lógico que, desde Platón y Aristóteles, caracteriza al pensamiento metafísico. Y pone de relieve la gigantesca influencia histórica de este principio griego. Ella se percibe no solo en la filosofía cristiana medieval, sino también en prácticamente toda la modernidad, hasta llegar a Hegel e incluso a Nietzsche. Más aún: la metafísica alcanza a la época actual de una manera muy peculiar, caracterizable por el imperio de la ciencia física–matemática y de una tecnología que extiende sus habilidades calculadoras y planificadoras por todo el planeta. Contra este principio, Heidegger intenta alumbrar la posibilidad de un comienzo distinto para el pensamiento. En esta nueva ruta, dice, lo acompañan Hölderlin, Kierkegaard y (pese a todo) Nietzsche. El nuevo pensar profetizado por ellos sería un pensar esencialmente simple, cuyo núcleo es en cierta forma independiente del *lógos* predicativo, del representar objetivador, tanto el de los enunciados cotidianos como el de las formulaciones científicas. Tan simple y otro es este pensar, que no debe ser confundido con la filosofía metafísica habida hasta ahora –pese a lo cual todavía puede ser llamado filosofía. Heidegger aprecia en este pensar (que él desea y a la vez anuncia) una tendencia profundamente antivoluntarista, en virtud de la cual ya no se agrede a las cosas ni se las somete a prueba, ni se transforma al mundo en una reserva de recursos por explotar[164].

---

163 Heidegger (1994a: 7; vid. 9).

164 Para todo esto, vid. Heidegger (1994a: 3ss., 171ss., 204, 278, 298–299, 423–424, 431–432, 439, 471–474, etc.). Vid. también el escrito de 1941 *Sobre el principio*, en el que se sigue desarrollando el mismo giro (2005b: 98, 101–103, 161, etc.), y las permanentes alusiones epistolares de Heideg-

b) Ahora bien: el primer comienzo del pensamiento está asentado en una particularísima interpretación de la esencia de la verdad, del ser, del hombre y del mundo. La verdad es entendida como conformidad del juicio y las cosas, o sea, como *homoíosis*, *adaequatio*, *rectitudo*[165]. El ser es el concepto más abarcador que resulta de la pregunta por la entidad del ente (*òn hê(i) ón*, según la formulación de Aristóteles). Tal es la comprensión hegemónica del ser (*herrschendes Seinsverständnis*) derivada de la pregunta conductora (*Leitfrage*) del pensamiento metafísico[166]. Heidegger dice que hay aquí un malentendido fundamental que es consecuencia del abandono del ser (*Seinsverlassenheit*). El abandono del ser significa que este, al abandonar al ente, se sustrae, se retira y oculta (es lo que ya decía Heráclito –frag. 123– con el término *krýptesthai*). Por causa de este ocultamiento, el ser mismo desaparece, cae en el olvido. Y este olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) es el último responsable de la transformación del ser en concepto, y en el concepto general de la entidad del ente[167]. El hombre, sea interpretado como alma (*psykhé*), subjetividad personal, espíritu o vida, se define por la *ratio*, es decir, por su facultad de emplear el lenguaje y elaborar representaciones objetivas y juicios correctos. Esto es justamente lo que está implicado en las definiciones clásicas del hombre: *zô(i)on lógon ékhon* y *animal rationale*[168]. Y el mundo o es la compleja unidad de las cosas que están ahí, o es el *saeculum*, justamente lo que no es Dios[169]. El otro comienzo, en cambio, supone una nueva interpretación de la verdad, del ser, del hombre y del mundo.

c) La pregunta por el sentido del ser –de *Ser y tiempo*– es, mejor formulada, la pregunta fundamental (*Grundfrage*) por la verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*). Según Heidegger, esta "es y permanece *mi* pregunta y mi *única* pregunta, pues ella vale para lo *único por antonomasia*"[170]. Heidegger insiste en el carácter inquisitivo y a la vez receptivo de estos *Aportes*: "todo aquí está planteado respecto de la única pregunta por la verdad del ser:

---

ger al otro pensar como un camino de simplicidad (por ej. 2005a: 229 y 280).

165 Vid. Heidegger (1994a: 216, 333–338).

166 Heidegger (1994a: 424–425).

167 Vid. Heidegger (1994a: 110–125).

168 Vid. Heidegger (1994a: 90, 294, 312–317, 439–440, 488–489, 497; vid. también 2005b: 132).

169 Heidegger (1994a: 295). La metafísica habría traído consigo una peculiar reducción ("el empequeñecimiento metafísico") del mundo (1994a: 495).

170 Heidegger (1994a: 10; vid. 76). "El ser es la verdad y verdad es el *Er–eignis*": Heidegger (2005b: 54).

respecto del *preguntar*"[171]. Si "el ser (*Seyn*) es el principio"[172], como dice Heidegger en 1941, de lo que se trata en los *Beiträge* es de buscar perseverantemente el ser como lo que siempre se anticipa al hombre, lo excede e incluso lo usa[173]. De ahí que haya que cuidar y proteger el desocultamiento del ser, su relucencia privilegiada y excepcional en la existencia humana. Por esto es por lo que el hombre es el buscador, fundador, guardián y cuidador de la verdad del ser[174]. En cuanto tal, el hombre puede dar el salto en el ser: "la pregunta del ser es *el* salto en el ser, que el hombre realiza como el buscador del ser", en tanto que su hacer consiste en pensar[175]. La pregunta por la verdad del ser es un salto en el ser mismo y fuera de su olvido. La verdad del ser es, en el fondo, la diferencia ontológica entre el ser del ente y el ser mismo[176]. La verdad es "el entre" (*das Zwischen*) para el esenciarse del ser y la entidad del ente. En cuanto tal, esta verdad funda la entidad del ente en el ser. Mas, el ser no sucede con anterioridad al ente, sino que el acontecimiento del ser (el *Ereignis*) es la simultaneidad espacio–temporal para el ser y el ente[177]. De aquí arrancan varias consecuencias.

d) Primeramente, todo esto implica una radical contestación de la interpretación filosófica del ente como presencia estable[178]. El ser es un acontecimiento, el *Ereignis*. *Sobre el Ereignis* es el encabezado esencial de la obra, *Aportes a la filosofía* es tan solo el título destinado al público[179]. Como *Ereignis*, el ser es finito y se caracteriza por la singularidad (*Einzigkeit*), la irrepresentabilidad (*Unvorstellbarkeit*) e inobjetivabilidad, la máxima extrañeza (*Befremdlichkeit*), y el esencial ocultarse (*Sichverbergen*)[180]. El ser no es, sino que se esencia, y se esencia como el acontecimiento eminente[181]. El centro del ser es el *Ereignis*, esto es, el

---

171 Heidegger (1994a: 10).

172 Heidegger (2005b: 16).

173 Heidegger (1994a: 249 y 318).

174 Heidegger (1994a: 16–17 y 294; vid. también 2005b: 131).

175 Heidegger (1994a: 11).

176 Heidegger (1994a: 6).

177 Heidegger (1994: 13). Vid. Heidegger (1994a: 273, 465–469, 472–487; 1976g: 322).

178 Vid. Heidegger (1994a: 316, 335, 373, 390, 427, 438).

179 Heidegger (1994a: 3).

180 Heidegger (1994a: 410 y 252).

181 Heidegger (1994a: 4, 7, 470, etc.). Vid. Heidegger (1976f: 306, y las anotaciones de 1943 y 1949 en n. 2 g). Lo mismo vale para la verdad y el espacio–tiempo: no son sino que se esencian (1994a: 342).

esenciarse del ser (*Wesung des Seyns*)[182]. La verdad del ser es el acontecimiento[183]. Heidegger ha reconocido posteriormente que desde los *Beiträge* –muy especialmente en la *Carta sobre el humanismo*– el ser es el *Ereignis*[184]. El *Ereignis* es el fundamento como abismo del claro (*der Grund als Ab–grund der Lichtung*)[185]. Y esa abismalidad del *Ereignis* no es sino la nada (*das Nichts*) que aparece en la experiencia originaria de la verdad del ser[186]. Heidegger llega a otorgar ocho significaciones al *Ereignis*: a–propiación (*Er–eignung*), de–cisión (*Ent–scheidung*), a–frontamiento (*Ent–gegnung*), des–posicionamiento (*Ent–setzung*), re–tirada o sus–tracción (*Ent–zug*), simplicidad (*Einfachheit*), unicidad (*Einzigkeit*) y soledad (*Einsamkeit*)[187]. En cada una de estas denominaciones se piensa la esencia del ser por entero (*ganz*), aunque nunca de modo pleno y exhaustivo (*voll*)[188].

e) En este acontecimiento el hombre desempeña un papel insustituible, aunque receptivo y derivado. Si en *Ser y tiempo* el *Dasein* parecía todavía cautivo de cierto antropologismo subjetivizador, de alguna forma de existencialismo individualista, en los *Aportes a la filosofía* se afirma que el hombre no es el *Da–sein* (estar–ahí), sino que este es su fundamento esencial, en la medida en que es el fundamento necesario –desde el punto de vista de la experiencia del ser como *Ereignis*– de la verdad del ser[189]. Por lo que tiene de *Sein* (ser), *Da–sein* equivale a cuidado y temporalidad, y por ser *Da* (ahí), es fundamento de la verdad del ser en cuanto apertura del ocultarse[190]. El hombre está fundado en el *Da–sein*, lo que significa que el ser lo usa para aguantar (*Ausstehen*) el esenciarse de la verdad del ser[191]. Y como dicho esenciarse es histórico, el *Da–sein* del hombre no es un ente dotado de presencia estable y constante. Por el contrario, el *Da–sein* es el que está en el mundo,

---

182 Heidegger (1994a: 13; vid. 255–256, 260 y 269).

183 Heidegger (1994a: 258).

184 Heidegger (1969f: 46; vid. 1997b: 83, 88, 93, 98, 100–101, etc.).

185 Heidegger (1994a: 87, vid. 91).

186 Heidegger (1994a: 325).

187 Heidegger (1994a: 470–471). La meditación "en" el ser (*Seyn*), dirá Heidegger en 1941, es "camino hacia la simplicidad" (2005b: 114).

188 Heidegger (1994a: 471).

189 Heidegger llega a decir: "*Da–sein* es el suceso de lo abismante del centro de la vuelta del giro del acontecimiento apropiatorio (*Geschehnis der Erklüftung der Wendungsmitte der Kehre des Ereignisses*) [...] *Da–sein* es la consistencia (*Beständnis*) del esenciarse de la verdad del ser" (1994a: 311).

190 Vid. Heidegger (1994a: 294–295, 300, 302–303, 323).

191 Heidegger (1994a: 318).

pasando ahí de modo histórico y decisivo. El mundo no es lo que está más acá ni es la agregación de las cosas que están ahí, ni siquiera es solo el ante–proyecto o el supra–proyecto de la proyección existencial, la condición de posibilidad de todas las remisiones pragmáticas de la facticidad. El mundo es parte del despliegue del esenciarse del ser, es la apertura misma del ser, de cuya complejísima estructura también son parte la tierra y los dioses. Como veremos, los hombres habitan el mundo, bajo el cielo, ante los divinos. Y la presencia humana en el mundo se decide a cada momento, en el instante crucial, en la coyuntura (el *kairós* en el que tanto fijó su atención el joven Heidegger). Por lo mismo, el hombre habitual (caído, en el lenguaje de *Ser y tiempo*) es el que escapa a la consistencia del ahí: es una ausencia, un estar perdido (*Weg–sein*)[192]. *Da–sein* no designa una realidad (la humana), sino que es la denominación de una posibilidad. Y esta posibilidad no puede ser representada objetivamente, sino que ha de ser experimentada: es la experiencia de un hombre radicalmente distinto que puede advenir históricamente, que funda la verdad y vela por ella[193]. Hemos dicho ya que Heidegger habla a veces de un "entre". En uno de sus sentidos, el *Ereignis* acontece –y solamente puede acontecer– entre el *Da–sein* y el ser[194]. Veremos también que el *Da–sein* mismo acontece entre los hombres y los dioses[195]. Ahora interesa destacar que el abandono y el olvido del ser reclaman al hombre. Si el ser abandona al ente y se sustrae, el hombre es el testigo de este velamiento y del correspondiente olvido histórico del ser. Por eso puede decir Heidegger que, como el ser tiende a ocultarse, a retirarse y sustraerse, "la historia del ser es la historia del creciente olvido del ser"[196]. Pero en la verdad del ser acontece "el claro del ocultarse". Y por eso es que, pese al olvido del ser, la historia es siempre la historia del ser[197]. El hombre es proyectante y arrojador, pero lo es solo porque está proyectado y arrojado por el ser: "no lo que *nosotros* pensamos sino lo que *nos* fuerza"[198]. Así, cabe decir que el hombre pertenece al ser, y que el ser necesita al hombre[199]. El hombre es el ser que oscila. La oscilación (*Schwingung*) del *Da–sein* reposa en la peculiar forma de esenciarse del ser, que se retira y se oculta[200].

---

192 Vid. Heidegger (1994a: 323–325).

193 Vid. Heidegger (1994a: 294, 300–301 y 309).

194 Vid. Heidegger (1994a: 299, 311–312, 318, 322, 342–343, 354, 368, 428, 460, 476, 479, 484–488).

195 Heidegger (1994a: 311).

196 Heidegger (1969f: 56).

197 Vid. Heidegger (1997c: 19–22, esp. 20).

198 Heidegger (1994a: 243; vid. 239, 304, 452–455, 479).

199 Heidegger (1994a: 251, 342).

200 Vid. Heidegger (1994a: 251–252, 293, 321; 2005b: 124–126).

f) Y esta es precisamente la esencia originaria de la verdad: claro y ocultamiento, el "claro del ocultarse (*die Lichtung des Sichverbergens*)"[201]. Cosa ya dicha en *Ser y tiempo*, pero que desde los *Aportes* adquiere un sentido aún más decisivo. En textos posteriores Heidegger dirá, por ejemplo, que el lenguaje es la llegada del ser mismo que aclara y oculta (*Sprache ist lichtend–verbergende Ankunft des Seins selbst*)[202]. Pero sobre todo afirmará una y otra vez que el desocultamiento se funda en el ocultamiento del estar presente (*die Unverborgenheit beruht in der Verborgenheit des Anwesens*)[203]. El desocultarse mismo permanece oculto. Veremos que esta tesis será nuevamente profundizada en los últimos escritos de Heidegger. Por fin, agreguemos que Heidegger habla también de un espacio–de juego–temporal[204]. Esta parece ser una nueva radicalización de las ideas defendidas en *Ser y tiempo*. El espacio–tiempo en su unidad originaria es el abismo. Heidegger dice que el *a*–bismo (*Ab*–grund) es a–*bismo* (Ab–*grund*). Y que el abismo es el más antiguo fundamento[205] o, mejor dicho, es la falta de fundamento que aparece y desaparece[206].

Estas son las líneas fundamentales de los *Aportes a la filosofía*: el paso del primer principio al nuevo principio, la pregunta por la verdad del ser y el salto en este, la interpretación del ser como *Ereignis*, el hombre considerado como *Da–sein*, es decir, como testigo y guardián del acontecimiento que lo constituye y desborda, y la verdad entendida como desocultamiento, como *Lichtung*, claro del retirarse del ser y, por lo mismo, carencia de fundamento, abismo. Pero los *Aportes* no serían lo que son sin sus permanentes referencias al último Dios. Bien puede decirse que todos los temas de la obra apuntan a esa peculiar figura de la divinidad. Debemos aclarar, por ende, cuál es la relación de lo divino con la verdad del ser y con el *Da–sein* del hombre y así fijar las características básicas que le atribuye Heidegger a la divinidad. En primer lugar, Heidegger se dirige enérgicamente contra la tradición metafísica cuando establece la más nítida diferencia entre la verdad del ser y la divinidad[207]. Hace muchos años se insinuó ya que Heidegger, en una primera redacción de la tercera sección

---

201 Heidegger (1994a: 230; vid. por ej. 236, 247–248, 293, 295–301, 303, 308, 312, 322, 327–370, 406, 422–423, 428). Sobre el cambio desde el sentido del ser a la verdad del ser, a la topología del ser y a la *Lichtung* como el claro de la verdad del ser, vid. Heidegger (1997b: 84 y 1977f: 72–73, 82–83).

202 Heidegger (1976g: 326).

203 Heidegger (1976i: 416).

204 Heidegger (1994a: 5).

205 Heidegger (1994a: 3).

206 Vid. Heidegger (1994a: 375–376 y 379–388, esp. 379–381).

207 Vid. Heidegger (1994a: 6–7, 262–263).

de la primera parte de *Ser y tiempo* (la sección jamás publicada sobre tiempo y ser), habría intentado establecer una triple diferencia:

> a) la diferencia transcendental (*transzendentale*) u ontológica en sentido estricto: la distinción del ente respecto de su entidad;
> b) la diferencia transcendental (*transzendenzhafte*) u ontológica en sentido amplio: la distinción del ente y de su entidad respecto del ser mismo;
> c) la diferencia transcendente (*transzendente*) o teológica en sentido estricto: la distinción de Dios respecto del ente, de su entidad y del ser[208].

Si esto no alcanzó a aparecer en *Ser y tiempo*, sí aparece inundatoriamente en los *Aportes a la filosofía*. El ser no es la entidad del ente, sino el acontecer fundamental en su esencia desocultadora–ocultante (*entbergend–verbergendes Wesen*). Esta es la diferencia ontológica entre ser y ente. Pero hay otra diferencia. Es la diferencia teológica entre Dios, ser y ente. Según esta diferencia teológica, Dios no es el ser ni el ente realísimo y eminente. Dios se distingue no solo de los entes, sino que es esencialmente diferente del ser mismo. El establecimiento de la diferencia tiene dos sentidos. Por una parte, Heidegger se separa de la metafísica y de su íntima constitución onto–teo–lógica, como hemos visto. Si Heidegger defiende algún tipo de divinidad, no es ciertamente la que ha sido identificada con el ser mismo subsistente, el ente realísimo y –bajo la influencia del cristianismo– con la *causa prima* de todo lo creado. Esta es una constante de la metafísica occidental, visible ya desde su primer comienzo en Grecia y vigente en todas sus transformaciones y secularizaciones posteriores. Los dioses no son. Ni se les debe aplicar las categorías de primer fundamento, incondicionado, infinito, absoluto[209]. Y por otra parte, la diferencia teológica pretende ser válida al interior del propio pensar postmetafísico, en el pensar del otro principio. Heidegger afirma entonces que lo divino se distingue del acontecimiento fundamental del ser. Es cierto que entre el *Ereignis* y el último Dios hay una referencia esencial. Pero la hay porque uno y otro no se identifican. Dios no es el *Ereignis*, el ser no es el Dios. El ser no es –como

---

208 Müller (1986: 86). Vid. v. Herrmann (1994a: 350, 366). Este intérprete reafirma la tesis de Müller cuando dice que "la verdad como la apertura del ser no es el Dios, pero sí es el espacio esencial para el aparecer o el sustraerse de lo sagrado, de lo divino y del Dios. La manifestación y la retirada de la deidad acontece en el espacio esencial del *Ereignis* [...]": v. Herrmann (1994b: 385).

209 Heidegger (1994a: 229; vid. 243 y 438–439).

pensó la tradición– la más alta y pura determinación del Dios (*theîon*, *Deus*, absoluto)[210].

En *Meditación* (*Besinnung*), un manuscrito inmediatamente posterior a los *Beiträge,* Heidegger reafirmó esta diferencia:

> el Dios no es nunca un ente [...] Los dioses y su divinidad (*Gottschaft*) surgen (*entspringen*) de la verdad del ser; es decir, toda representación cósica del Dios y el contar explicativamente con él, por ejemplo como el creador, tiene su fundamento en la interpretación de la entidad como presencia (*Anwesenheit*) productora y producible[211].

Cuando la divinidad no surge del esenciarse del ser sino de un endiosamiento de la causalidad, entonces lo divino no es más que una representación general de lo sublime–sobrehumano (*das Über–menschliche–Erhabene*): es el ente supremo que está arriba y más allá del hombre, el fundamento incondicionado e infinito de la entidad, la causa de los entes, o al menos un ser demiúrgico. Solo una auténtica superación (*Überwindung*) de la metafísica permitirá pensar a la divinidad y al último Dios a partir del esenciarse del ser[212]. Porque en el ser (no en el ente) se encuentran el hombre y los dioses[213]. Entonces puede comprenderse que el Dios y toda divinización (*Götterung*) necesitan (*brauchen*) al ser, que el ser como *Ereignis* y abismo está entre los entes y los dioses, y que "el ser se esencia como el *Ereignis*, el sitio del instante (*Augenblickstätte*) de la decisión acerca de la cercanía y la lejanía del último Dios"[214].

En segundo lugar, esta discusión con la metafísica comprende también un enfrentamiento con la tradición religiosa en general y con la del judeocristianismo en particular. Si pensamos de manera no metafísica y con la radicalidad de un nuevo pensar, nos vemos forzados a distinguir entre lo divino y la religión[215]. La religión tiene como notas típicas, según Heidegger, el deseo de algo captable y a la mano (*ein Greifbares und Handliches*), de un trato

---

210 Heidegger (1994a: 240).

211 Heidegger (1997b: 235–236 y 244).

212 Vid. Heidegger (1997b: 240–243 y 252–256; 2005b: 132).

213 Heidegger (1994a: 475).

214 Heidegger (1994a: 230, 243–244, 509).

215 Heidegger (1994a: 508).

inmediato con la divinidad, de un culto eclesial visible y comprensible, etc.[216]. Heidegger es muy crítico respecto de las formas cúlticas y eclesiásticas establecidas, de las 'vivencias religiosas' personales y colectivas, pues piensa que en todas ellas late todavía un aliento metafísico. Fuera del ámbito esencial del ser y de su esenciarse, la divinidad simplemente no aparece[217]. Así como el hombre no puede ser adecuadamente interpretado como *animal rationale*, así tampoco el encuentro del hombre y los dioses es religión. La prehistoria (*Vorgeschichte*) de la fundación de la divinidad del último Dios tiene una esencia distinta y más profunda que toda historia de las religiones habida hasta el momento. Para distinguir su propia búsqueda de las búsquedas religiosas, Heidegger dice que "la hora del ser (*die Stunde des Seyns*) no es el objeto de una espera creyente (*gläubige Erwartung*)"[218]. Para el pensar de la historia del ser, los dioses son

> solo el lugar vacío (*die leere Stelle*) de la indeterminación (*Unbestimmtheit*) de la divinidad a partir de la carencia de temple (*Stimmungslosigkeit*) del hombre que solo capta la necesidad del paso a una historia originariamente fundada y que es arrojado en el principio (*Anfang*) de otro temple anímico fundamental (*Grundstimmung*)[219].

Los dioses, como se ve, no son esencias eficaces ni espíritus que estén ahí presentes como recurso de emergencia para el hombre. Tan peculiar es esta afirmación de la divinidad, que Heidegger se ve obligado a subrayar la discontinuidad que representa su propia postura. El nuevo pensar no funda una nueva religión, ni sostiene una suerte de creencia atea, ni apoya panteísmo alguno, ni asume la idea de teofanías, profetas y forjadores de mitos, pues todas estas alternativas están inscritas dentro del ámbito del pensamiento metafísico[220].

---

216 Vid. Heidegger (1997b: 243). Debe apuntarse que durante la mayor parte de su vida, Heidegger parece hacer parcialmente suya esa distinción –típica en cierta teología protestante– entre la religión (el esfuerzo humano, visible, eclesiástico, incluso idolátrico, por 'entrar en relación con Dios') y la fe (la confianza arriesgada en el don de lo alto, auténtica entrega y abandono a la salvación que acontece inesperada, 'kairológicamente' en la historia). Aunque, como veremos un poco más abajo, Heidegger sostiene una muy peculiar idea de la fe.

217 Heidegger (1994a: 416; vid. 237 y 508–509).

218 Heidegger (1997b: 245). Greisch ha comentado que, si bien la argumentación de Heidegger no se centra en la idea de esperanza, sí utiliza profusamente la de espera (*Überwartung*): ha de esperarse contra toda espera (2004: 683–685 y 695–696). Así también se alude, aunque esporádicamente, al amor: vid. Greisch (2004: 685–686).

219 Heidegger (1997b: 249).

220 Vid. Heidegger (1994a: 508 y 368; 1997b: 243–245, 248–249, 252).

De lo divino no se puede hablar como si ya estuviese claro de qué se trata o en qué consiste. Como hemos visto, la divinidad no es un ente que esté ahí presente y que pudiera ser objeto de una representación. Por lo mismo, no tiene sentido discutir si lo divino se ajusta mejor a los contornos del monoteísmo o a los del panteísmo. Y es que no es seguro en absoluto que se pueda hacer de lo divino un ente, por excelso e incomparable que sea; más bien parece que dicha entificación es una manera de destruir lo más divino de cualquier Dios y que la negación del ser –en cambio– es la mejor forma de respetar su íntima constitución. Otra cosa totalmente distinta es que los dioses –aunque no sean entes– sí necesitan (*bedürfen*) al ser. Lo necesitan y usan para pertenecerse a sí mismos. Por eso puede decirse que el ser es necesidad de los dioses. Heidegger habla, en consecuencia, de la pobreza del ser (*Notschaft des Seyns*) por parte de lo divino. Tan aguda es esa pobreza de ser, que los dioses necesitan en cierta forma al nuevo pensar. Este nuevo pensar es una filosofía de otro cuño, que en principio ni es atea ni es teológica. (Digamos de paso que aquí se puede advertir alguna familiaridad del pensamiento de Heidegger con la tradición de la teología negativa. Así lo testimonia su caracterización del último Dios como el totalmente otro y la afirmación de que a este no le es aplicable un pensamiento representativo, como veremos enseguida.) Y los dioses necesitan esta nueva filosofía no porque ellos fuesen entes filosofantes, sino porque tiene que haber tal filosofía si se pretende el retorno de una época decisiva para la divinidad y el reencuentro del fundamento esencial de la historia[221].

La relación crítica con la religión incluye muy especialmente al judeocristianismo, decíamos. Reaparece aquí este rasgo del pensamiento de Heidegger. La larga cristianización del Dios (*die lange Verchristlichung des Gottes*) ha tenido consecuencias negativas[222]. Heidegger se refiere ante todo al cristianismo cultural o cosmovisional, y no a la fe cristiana originaria testimoniada en los escritos neotestamentarios. Ya hemos hecho notar, en otros textos de esta misma época, que Heidegger distingue netamente entre uno y otro sentido del cristianismo[223]. Así se entendería, por ejemplo, que Heidegger se pregunte si la desdivinización del ente celebrará su triunfo en la cristianización de la cultura[224]. El cristianismo suele esquivar el afrontamiento del ámbito esencial del ser, y los que se hacen pasar por sus protectores (*Beschützer*) son los nihilistas más desastrosos, pues al separarse de la versión tosca del nihilismo (como es la de los bolcheviques) pueden permanecer ocultos

---

221 Heidegger (1994a: 437–439; vid. 411).

222 Heidegger (1994a: 24).

223 Vid. también Heidegger (2005b: 95 y 132).

224 Heidegger (1994a: 91).

y pasar desapercibidos[225]. El monoteísmo judeocristiano está esencialmente basado en la tradición metafísica, y por eso la declaración nietzscheana de la muerte de Dios, como hemos visto, también lo afecta y derriba[226]. Esta es una época post y anticristiana (*nach– und gegenchristliche Zeit*), pero el señorío aún vigente de la manera cristiana de pensar –la cosmovisión cristiana– entorpece la comprensión de la referencia fundamental del ser y la verdad[227]. Frente a esta pervivencia del cristianismo, Heidegger parece proponer otra manera de entender lo divino. Es la del último Dios, tema del capítulo VII de los *Aportes a la filosofía*. El lema de ese capítulo es: "el totalmente otro/ ante los sidos, sobre todo/ ante el cristiano"[228].

En tercer lugar, pues, Heidegger aborda positivamente la posible configuración de la divinidad en una época caracterizable como postmetafísica y postcristiana[229]. El último Dios es un Dios totalmente otro, el del otro comienzo, el "de lo principial (*Anfängnis*)"[230]. Observemos que Heidegger no solo emplea el singular, sino que también habla en plural de la divinidad: de los dioses, de su lejanía y acercamiento, etc. Esta indeterminación entre la apelación en singular y en plural es constante en los *Beiträge*[231]. Heidegger piensa que, a partir de la apologética judeo–cristiana, toda forma de teísmo esconde una serie de pre-

---

225 Heidegger (1994a: 139–140). Se ha dicho que la lucha de los *Beiträge* contra el nihilismo sería una lucha contra el cristianismo: vid. Courtine (1994: 529).

226 Heidegger (1994a: 411).

227 Heidegger (1994a: 24 y 350).

228 Heidegger (1994a: 403).

229 El último Dios, según Courtine, es una expresión propia de Heidegger luego del fracaso del rectorado, elaborada en diálogo con Nietzsche y Hölderlin (1994: 521, 528; vid. Heidegger, 1994a: 432, 463 y 485). Con Nietzsche y contra la "larga cristianización de Dios", Heidegger pretende "reconquistar un nuevo concepto de transcendencia y un nuevo espacio para lo divino" (Courtine, 1994: 529). El asunto es si y cómo es posible una aparición de Dios en una época postmetafísica, "una nueva epifanía de Dios en el 'espacio' del ser mismo" (Courtine, 1994: 530). Lejos de apelar a un resurgimiento de las divinidades arcaicas de la Grecia presocrática, Heidegger estaría proponiendo, ya dentro del contexto del pensar del ser como *Ereignis*, una idea filosófica que toma el relevo de la tradición teológica (Courtine, 1994: 531). El último Dios de esta teología postmetafísica no puede encontrar otras caracterizaciones que las negativas: es anónimo, extraño a toda iglesia instituida, reside fuera de toda serie calculable y finita, y es ajeno a las clásicas propiedades metafísicas del ente supremo: causa, fundamento, absoluto, incondicionado, infinito, etc., aunque tampoco se deja equiparar con el ser o el acontecimiento (Courtine, 1994: 531). Sin embargo, frente a esta clase de interpretación no ha faltado la exactamente contraria: el último Dios sería un resto todavía metafísico presente en los *Beiträge*. Así piensa por ej. Schürmann (citado por Courtine, 1994: 527 cuerpo y n. 31).

230 Heidegger (2005b: 131).

231 Vid. por ej. Heidegger (1994a: 239, 244, 263–264, 309).

supuestos metafísicos enormemente cuestionables. Hemos anticipado que el último Dios no corresponde al monoteísmo ni al panteísmo. Tampoco a una confesión atea solapada. Aunque Heidegger habla en plural y alude a los dioses, rechaza hacer de dicha pluralidad una cuestión del número aplicable a la divinidad. El politeísmo que se halla en la historia religiosa parece descartado. Si se puede hablar en plural de dioses, es porque así lo permite la riqueza inagotable –aunque siempre ceñida a un instante de destello y retiro– de la divinidad[232].

El lenguaje de Heidegger es aquí especialmente críptico. Una hipótesis interpretativa es esta: Heidegger reserva para esta figura divina última un carácter crítico y decisivo, puesto que si actualmente –en esta época de la noche mundial– los dioses han huido, de la posible aparición del último Dios pende la posibilidad de unos nuevos dioses históricos que ya no estén apoyados en conceptos metafísicos. Si así fuese, se entiende que la ultimidad de lo divino no acarree rebaja ni blasfemia alguna. Se llama último al Dios porque carga con la decisión respecto de los dioses, aunque no la cargue independientemente de ellos, sino bajo (*unter*) y entre (*zwischen*) ellos. Entonces, no cabría manera más eximia de respetar la singularidad de la esencia divina que esta que habla de la ultimidad de Dios. Dios es último sin ser un término o un final. Solo un pensamiento calculador (*rechnerisch*) haría de la ultimidad de Dios un término o un final y, a la vez, volvería imposible todo saber respecto de él[233]. El último Dios no es el final, dice Heidegger, sino el otro comienzo de posibilidades imprevisibles para la historia. Por eso, la preparación de una mínima idea para la aparición del último Dios es la tarea más decisiva y aventurada envuelta en la cuestión de la verdad del ser[234].

Ya nos hemos topado con las afirmaciones de Heidegger respecto de la finitud y la fugacidad de la divinidad[235]. Una y otra vez, Heidegger alude al paso, al tránsito fugaz (*Vor-*

---

232 Heidegger habla de "la riqueza interna de los fundamentos y abismos en el sitio del instante del relampagueo y del ocultamiento de la seña del último Dios" (1994a: 411). Sobre la separación del último Dios de todo teísmo, vid. Courtine (1994: 532).

233 Heidegger (1994a: 406–407).

234 Heidegger (1994a: 410–411).

235 Vid. por ej. Heidegger (1994a: 228, 248, 252, 294, 309, 331, 406, 410). Greisch se ha detenido en estas dos características paradojales de la divinidad extrema heideggeriana, que oscila entre el plural (dioses) y el singular (Dios), y que por otra parte no es infinita ni tiene una presencia constante, sino que es finita y está en perpetuo tránsito (Greisch, 2004: 676–678). No está de más consignar que Heidegger también oscila entre el masculino y el femenino a propósito de la divinidad (vid. 2005b: 132).

beigang) del último Dios. Dios no es –como cuando domina el pensar metafísico– un ser eterno o sempiterno, sino que el modo de su aparición es siempre instantáneo, histórico[236]. Se ha destacado cómo resuenan en estas expresiones ciertas ideas bíblicas y algunas intuiciones de Hölderlin, Kierkegaard y Nietzsche[237]. El hombre guarda el sitio del instante de la huida y llegada de los dioses y custodia el silencio del paso (*Stille des Vorbeigangs*) del último Dios[238]. El carácter transitante del Dios está ligado a la fugacidad e historicidad del ser mismo. Aunque distinto del ser, el último Dios necesita al ser, y el ser es un acontecimiento, un abismo, una sustracción tan radical que puede decirse de él que se equipara a la nada. Por eso Dios no tiene entidad propia, ni es fundamento; más bien sucede, pasa, aparece en el instante decisivo, llega salvadoramente y se retira[239]. Tan transitorio es el último Dios, que su esencia es evanescente, es la impotencia más completa[240]. Heidegger adopta en ocasiones un tono marcadamente profético:

---

236 Heidegger (1994a: 415).

237 Courtine –apoyándose en J.-L. Nancy– destaca que el último Dios está esencialmente *im Vorbeigang*, de paso, pasando. Para entender esto remite, primero, a los ecos bíblicos de la expresión *Vorbeigang*, 'paso, tránsito' (vid. 1 Re 19,12; Ex 33,18–34,9), y segundo y sobre todo, al Hölderlin de *Fiesta de paz* (*Friedensfeier*), *El único* (*Der Einzige*) y *Patmos* (1994: 523–524; vid. la remisión a Heidegger, 1994a: 423). Según Heidegger, en la relación entre lo divino y los mortales la ultimidad de Dios ya no posee el atributo de la eternidad entendida como presencia constante e ilimitada, sino que es experimentada como paso o tránsito (*Vorbeigang*): a lo divino mismo le pertenece la muerte, el ir y venir: cita de Pöggeler, "Heideggers Begegnung mit Hölderlin", en Courtine (1994: 524). El mismo Pöggeler insiste en la conexión del paso fugaz con el instante, algo que fue anticipado –todavía imperfectamente– por Kierkegaard y Nietzsche. Es Hölderlin quien acierta, en opinión de Heidegger: "'tan solo un instante' toca el Dios las moradas de los hombres. De este modo, y partiendo de Hölderlin, Heidegger puede encontrar la eternidad de los seres celestes o divinos en la 'fugacidad de una seña apenas perceptible', 'capaz de mostrar momentáneamente, al paso, toda bienaventuranza y todo pavor'". Ni los conceptos clásicos de *aeternitas* o *sempiternitas* dan con la esencia de la auténtica eternidad divina: "es más bien el paso fugaz, plenificado en cada caso y abruptamente en el instante. Así es como todo lo divino tiene su momento" (Pöggeler, 1994: 178 y 184–186; vid. Heidegger, 1980: 111). A esta consideración de la divinidad como esencial pasar, Courtine añade la importancia que atribuye Heidegger (ya desde la época de Marburg y de sus trabajos sobre Aristóteles y san Pablo) al tema del *kairós*, de la *krísis*: Dios es solo en el instante decisivo de su pasar (1994: 525 y 532).

238 Vid. por ej. Heidegger (1994a: 17, 264, 294, 309, 331).

239 Heidegger (1994a: 415).

240 En esto ha insistido sobre todo Greisch. La finitud es una nota de la verdad del ser y por eso el *Ereignis* posee una esencial pobreza e impotencia (Greisch, 2004: 691–692). Contra la crítica de Lévinas, debe reconocerse que en Heidegger abunda el vocabulario de la impotencia (*Ohnmächtigkeit, Preisgegebenheit*) (Greisch, en Janicaud, 2001: 196–197). Sin embargo, debe decirse contra Greisch que también aparece en Heidegger la afirmación de la superpotencia del ser (*Übermacht des Seyns*) a la que el hombre está expuesto (*Ausgesetztheit*) y en la que él consiste (Heidegger, 1980: 30–31; vid. también 1978: 211 n. 3).

> el último Dios es el principio de la más larga historia en su camino más breve. Se necesita larga preparación para el gran instante de su paso. Y pueblos y estados son demasiado pequeños para su preparación [...] Solo los individuos grandes y ocultos crearán el silencio para el paso del Dios y [...] la callada consonancia del preparar[241].

Años después de los *Beiträge*, en la conferencia sobre *La cosa*, Heidegger vuelve sobre la fugacidad del último Dios. Dice que la falta de Dios y de lo divino es ausencia. Pero que la ausencia no es una pura nada, sino que es esa sutil presencia de lo que no es más (*Nicht mehr*), de lo que ya ha sido (lo divino en Grecia, en el judaísmo profético, en la predicación de Jesús) y de lo que aún no es (*Noch–nicht*), del porvenir todavía oculto. Heidegger pasa de lo divino al dominio del ser y se refiere al destino del ser como algo ya sido (*gewesend*) y a la vez como algo que está viniendo (*kommend*). En el destino del ser no hay una mera sucesión (*Nacheinander*), sino un paso fugaz (*Vorbeigang*) y una simultaneidad (*Gleichzeitigkeit*) de lo tempranero y de lo tardío[242].

El paso fugaz del último Dios requiere al hombre. Su propia extrañeza, su absoluta alteridad son lo que son solo respecto del *Da–sein* del hombre. De ahí que, en cuarto lugar, debamos preguntarnos por la vinculación del hombre con la divinidad. Dijimos que Dios no es el ser, ni el ser una determinación del Dios, pero que Heidegger reconoce una estrechísima relación del ser con el Dios. Llega a afirmar no solo que el Dios necesita del ser y que el ser acontece como el sitio de la decisión acerca del último Dios, sino que el ser mismo es "el temblor del diosificar (*die Erzitterung des Götterns*)"[243]. Pues bien: así como la divinidad

---

241 Heidegger (1994a: 414). Estas y otras declaraciones de Heidegger (vid. por ej. 1994a: 416) contradicen algunas expresiones suyas donde es indudable el carácter popular y colectivo de la confesión del Dios (vid. Heidegger, 1994a: 395–396, 398–399, 410–411). Courtine, por ejemplo, ha dicho que la teología filosófica de la fe insinuada por Heidegger es esencialmente política. Al pueblo del ser incumbe dar testimonio del Dios. Habría aquí una misión (*Auftrag*) confiada por el propio ser, de modo que el pueblo del ser sería un pueblo misionero, destinado, el pueblo de los que han reconocido las señas –el lenguaje de los dioses– por mediación del oficio de los poetas. Como quiera que sea, Heidegger piensa que la hora de los que podrán reunir a tal pueblo todavía no ha llegado (Courtine, 1994: 535–536: vid. Heidegger: 1980: 31–33; 1994a: 90–91, 96–98, 395–396, 410–411). Sobre esta noción de un pueblo por venir (encarnado en los futuros, *die Zu–künftigen*), y su relación con el último Dios, vid. también Greisch (2004: 686–688).

242 Heidegger (2000c: 185–186).

243 Heidegger (1994a: 239–240; vid. 244). Vid. Polt (2003: 191).

necesita al ser, el hombre pertenece al ser[244]. El ser está entre los dioses y los hombres: he aquí nuevamente "el entre" (*das Zwischen*). ¿Qué sentido tiene ahora 'el entre'? No que la divinidad sea creadora y absolutamente autárquica. Heidegger se separa del creacionismo típico de las grandes religiones monoteístas: "ni los dioses crean al hombre ni este encuentra a los dioses. La verdad del ser decide 'sobre' ambos", en el sentido de que acontece entre ellos como el abismo donde se produce su afrontamiento (*Entgegnung*)[245]. Heidegger rechaza también la autosuficiencia de lo divino, pues su dependencia del ser es esencial: los dioses no necesitan al hombre, pero sí tienen necesidad del ser[246].

'El entre', más bien, indica que

> el *Ereignis* transfiere (*übereignet*) el Dios al hombre, en tanto que dedica (*zueignet*) el hombre al Dios[247].

Las alusiones de Heidgger a este 'entre' son numerosas. Dice, por ejemplo, que el *Dasein* es 'el entre' entre el hombre y los dioses. Ese 'entre' no resulta de la referencia de los dioses al hombre, sino que funda el espacio–tiempo para esa referencia, pues surge del esenciarse del ser como *Ereignis*[248]. En ese esenciarse del ser los dioses y los hombres se conocen (*er–kennen*)[249]. El *Ereignis* es 'el entre' para la necesidad del Dios y la custodia del hombre[250]. El ser se esencia como 'el entre' para el Dios y el hombre, pero de manera tal que solo este espacio intermedio (*Zwischenraum*) concede al Dios y al hombre la posibilidad esencial[251]. La misma historia humana es una suerte de desenvolvimiento de ese 'entre':

---

244 Heidegger (1994a: 279).

245 Heidegger (1997b: 235; vid. 83, 238, 250, 253, 416; 1982: 77, 158). Este afrontamiento es un conflicto (*Streit*): como *Ereignis*, el ser es el origen "del conflicto entre el Dios y el hombre, entre el paso del Dios y la historia del hombre" (1994a: 413; vid. 27).

246 Heidegger (1997b: 255–256).

247 Heidegger (1994a: 26 y 280). Y en virtud de esto, el Dios dispone del hombre y este del Dios. Heidegger habla de una disposición (*Verfügung*) mutua entre hombres y dioses (1994a: 256).

248 Heidegger (1994a: 311–312).

249 Heidegger (1994a: 428).

250 Heidegger (1994a: 460).

251 Heidegger (1994a: 476).

> la historia juega solo en el entre del afrontamiento de los dioses y el hombre, como el fundamento del conflicto de mundo y tierra; no es otra cosa que el acontecimiento (*Ereignung*) de este entre[252].

El *Ereignis* es 'el entre' para el conflicto de mundo y tierra, 'el entre' del estar entremedio (*Inzwischenschaft*) de Dios y *Dasein*, mundo y tierra[253]. Aquí emerge una estructura con cuatro ángulos: hombres, dioses, mundo y tierra, todos los cuales giran alrededor del *Ereignis* que es su centro[254]. 'El entre' es el abismo, el claro del ocultarse, el esenciarse del ser: es el *Ereignis*[255]. El hombre, excluido del ser y arrojado a la verdad del ser, es un puente constante colocado en 'el entre'[256].

Colocado, pues, en esta posición incomparable, el hombre que busca con denuedo esa verdad del ser y que quiere por ello mantenerse en la esencia de la verdad (*das Sichhalten im Wesen der Wahrheit*), es alguien que cree. Pero no en el sentido habitual del que tiene algo por verdadero sin saberlo auténticamente, sino en el insólito sentido del que pregunta por la verdad misma. Los que preguntan (*die Fragenden*) no pretenden saber representativamente, sino que se mantienen en la búsqueda callada y valiente del saber esencial, dice Heidegger. Y ellos mismos son –en el sentido más pleno, verdadero y radical– creyentes (*Glaubenden*)[257]. De ahí los rasgos de identidad de estos buscadores: el estremecerse, la

---

252 Heidegger (1994a: 479). Así, piensa Heidegger, el hombre es arrojado fuera de su posición occidental y moderna.

253 Heidegger (1994a: 484).

254 Vid. Heidegger (1994a: 310, 476, 479, 485, 510). Por supuesto que en esta figura tetragonal se vislumbra la futura cuaterna (*Geviert*) de divinos, mortales, cielo y tierra.

255 Heidegger (1994a: 485). A veces, Heidegger emplea la metáfora del fuego hogareño (*Herdfeuer*) para referirse al 'entre' del ser (1994a: 486–487).

256 Heidegger (1994a: 488). Quizá pueda rastrearse la idea del 'entre' en la lección sobre Schelling. El hombre es caracterizado allí como el que se sobrepasa a sí mismo y se experimenta "en los abismos y alturas del ser, en relación con lo terrible (*das Schreckliche*) de la divinidad [...]": Heidegger (1971: 178 y 197). La copertenencia de dioses y hombres es también nítida: "el hombre tiene que ser para que Dios se haga patente. ¿Qué es un Dios sin el hombre? La forma absoluta del aburrimiento absoluto. ¿Qué es un hombre sin el Dios? La pura locura en la figura de lo anodino" (1971: 143; vid. 198).

257 Heidegger (1994a: 368–370; vid. 12). Según Greisch, en los *Beiträge* no resultan claras las fronteras entre creer y saber, pues el saber incluye un momento de creencia (2004: 680–683). Con todo, de pronto se tiene la impresión de que Heidegger no prescinde completamente de la acepción tradicional de saber, como cuando pregunta: "¿cuán escaso es nuestro saber acerca de los dioses y cuán esencial es sin embargo su esenciarse y descomponerse en la apertura de los ocultamientos del ahí, en la *verdad*?" (1994a: 348). De todas formas, esta peculiar idea de la fe conducirá a Heidegger a la

reserva, el recato y el callar, la atención a las señas (*Winke*) del último Dios y la más extrema decisión. Veámoslos.

A la admiración (*Erstaunen*), que era el temple anímico fundamental en el primer principio de la filosofía, Heidegger contrapone el estremecimiento (*Erschrecken*), que sería la actitud más característica del otro principio del pensar. El estremecerse sitúa precisamente al hombre en el centro del ser, en el claro de su ocultarse. Por eso el estremecerse, dice Heidegger, va de la mano con la reserva (*Verhaltenheit*): esta es "el temple previo (*Vorstimmung*) de la disponibilidad (*Bereitschaft*) para la denegación (*Verweigerung*) como regalo (*Schenkung*)"[258]. La reserva incluye una activa vuelta (*Zukehr*) a ese rehusarse (*Sichversagen*) en que consiste el esenciarse del ser. La reserva, por esto mismo, es un cierto recato (*Scheu*), el recelo, respeto o temor sagrado ante el acontecimiento por excelencia: el esenciarse del ser como apertura que se oculta. Y de esta reserva recatada emerge la necesidad del callar (*Verschweigung*), que no es otra cosa que el dejar esenciarse al ser como *Ereignis*[259]. Heidegger dice que estar cerca de lo divino equivale a callar, a una permanencia contenida y reservada:

> la cercanía con el último Dios es el callar (*Verschweigung*). Este tiene que ponerse en obra y palabra en el estilo de la reserva (*Verhaltenheit*). *Estar* en la cercanía del Dios –sea esa cercanía la más lejana lejanía de la indecidibilidad respecto de la huida (*Flucht*) o la llegada de los dioses– no puede ser contado como una 'suerte' o una 'desgracia'[260].

El estremecimiento ante el *Ereignis* conduce a la reserva. El hombre experimenta recatadamente este esenciarse del ser y se ve forzado a no decir nada, a callar. Así es como se mantiene cerca del Dios, así es como permanece "a disposición de los dioses (*zur Verfügung den Göttern*)"[261]. Aunque parezca contradictorio, a la cercanía se llega en todo caso de manera recelosa. Se siente un temor sagrado ante el Dios porque, aunque este se acerque, es siempre en cuanto Dios lo más lejano:

---

famosa declaración que cierra *La pregunta por la técnica*: "pues el preguntar es la piedad (*Frömmigkeit*) del pensamiento" (2000f: 36).

258 Heidegger (1994a: 15).

259 Heidegger (1994a: 15–16).

260 Heidegger (1994a: 12; vid. 399–400, 510).

261 Heidegger (1994a: 16 y 18).

> el recato (*Scheu*) es la manera del acercarse y del permanecer cerca de lo más lejano en cuanto tal [...], el cual sin embargo en su hacer señas (*Winken*) –si está mantenido en el recato– se vuelve lo más cercano y reúne en sí todas las referencias del ser (*alle Bezüge des Seyns*)[262].

¿Qué son estas señas (*Winke*)? Es inevitable recordar el pensamiento de Heráclito según el cual el oráculo de Delfos no declara ni niega, sino que señala[263]. Así como el ser mismo hace señas, Heidegger dice que "el último Dios tiene su esenciarse en la seña (*im Wink*)"[264]. La más íntima finitud del ser se desvela en la seña del último Dios[265]. Heidegger repite sin cesar que el último Dios pasa haciendo señas, y que esta es su forma de aparecer, de hacerse presente en la historia[266]. Por eso, derivadamente, Heidegger puede afirmar que el nuevo pensar –el del otro principio– va siguiendo estas señas y tratando de decirlas. Las señas, en este último sentido, no son poesía ni filosofía, sino palabras de un pensamiento enteramente absorbido en su única ocupación: escuchar al ser[267]. Constatemos que Heidegger mismo ha declarado que, en su madurez, ya no usó más la expresión hermenéutica, típica de los cursos de los años 20 hasta llegar a *Ser y tiempo*[268]. Las señas parecen hacer ahora lo que antes hacía la hermenéutica. Con esto Heidegger lleva hasta el extremo su crítica del lenguaje representativo: de lo que no es ni puede ser jamás objeto solo cabe hablar mediante guiños y alusiones. Sea de ello lo que fuere, la receptividad humana es aquí intensamente acentuada. Heidegger afirmará que en el ámbito del nuevo pensar se juega una decisión radical. Esta afirmación no tiene un sentido sujetivo o antropológico fuerte. Heidegger atribuye la capacidad de hacer señas tanto al ser como al último Dios y, por fin, al nuevo pensar. Pues bien: lo mismo puede decirse de la decisión. La decisión es también

---

262 Heidegger (1994a: 16; vid. 382 y 400). Courtine comenta: ante la retirada de lo divino en estos tiempos técnicos, la única actitud permisible es el temor reverencial, el silencio, la sigética (1994: 531).

263 Este es el texto original del frag. 93: *ho ánax hoû tò manteîón esti tò en Delphoîs oúte légei oúte krýptei allà semaínei.*

264 Heidegger (1994a: 409).

265 Heidegger (1994a: 410).

266 Vid. por ej. Heidegger (1994a: 395, 405, 407–408, 409–411, 416). Por eso dice Courtine que Heidegger –tal como Hölderlin– cree que la pregunta por lo que Dios es solo tiene una respuesta: Dios es signo y nada más que signo (1994: 535). Y el pensador tiene por tarea seguir las señas del Dios y así preparar su paso (Courtine, 1994: 533).

267 Heidegger (1983b: 33 y en gral.; vid. 1969h: 80; 1969b: 114–119, 141–146, etc.). Vid. Löwith (1992: 127–128).

268 Heidegger (1969b: 98; en gral. 95–98 y 120–130).

y sobre todo una iniciativa del ser mismo, antes que una facultad ejercitable por parte del hombre[269]. Mas, también el posible paso del último Dios entraña una decisión y es, por ello, un momento de aguda crisis para la época actual dominada por la mentalidad técnica. Dicho de otra manera: la huida y la llegada de los dioses penden de una decisión[270]. Por fin, los auténticos creyentes –los que buscan y preguntan y tienen el valor de mantenerse en la verdad– tienen la responsabilidad de perseverar en la más gigantesca decisión, la decisión que vela por el claro del ocultarse del ser y por el silencioso paso del último Dios. El creer originario –que se confunde con el saber esencial– es un "persistir en la más extrema decisión (*Ausharren in der äußersten Entscheidung*)"[271]. Pero la decisión del Dios y con respecto a él trae consigo esta otra cuestión: ¿tiene algún carácter salvífico el paso del último Dios? La respuesta es no, si entendemos a la salvación como redención (*Er–lösung*) del hombre. Para Heidegger, la redención no es más que el derribamiento, atropello o derrota (*Niederwerfung*) del hombre. Sí ha de admitirse una salvación del ente (*Rettung des Seienden*). El ente corre un grave peligro en la época de la mentalidad técnica y calculadora, el peligro del más completo desarraigo (*Entwurzelung*). La salvación es su preservación del desarraigo, el cuidado de las raíces. Y la única forma de conseguir este nuevo arraigo, piensa Heidegger, consiste en el reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser por medio del Dios[272]. En este sentido, el hombre barrunta al Dios del rescate, del cobijo (*Bergung*), sin que por ello conozca la historia de la divinidad (*Gottschaft*)[273].

He aquí, a grandes rasgos, las alusiones a lo divino en la época de los *Beiträge*. Conviene hacer algunas constataciones. Son de interés para la filosofía de la religión no solo estas alusiones explícitas a la divinidad. También importa detectar en los *Beiträge*, así como en otros textos de los años 30 y, más allá, en el conjunto de la obra del segundo Heidegger, la presencia exuberante de un pensamiento con resonancias religiosas[274]. Casi se tiene la impresión de que esta es una suerte de secularización de la teología luterana o, al menos,

---

269 Vid. Heidegger (1994a: 87–103, 244, 508).

270 Vid. Heidegger (1994a: 98–99, 405–406).

271 Heidegger (1994a: 370; vid. 100 y 485).

272 Vid. Heidegger (1994a: 100–101 y 413).

273 Heidegger (2005b: 132).

274 En este sentido, Greisch ha llamado la atención sobre ciertas expresiones heideggerianas: *Zugehörigkeit* (pertenencia), *Übereignung* (apropiación), *Hörigkeit* (escucha obediente), *Fügsamkeit* (docilidad), *Wachsamkeit* (guarda), *Zuweisung* (destinación), etc. (2004: 640).

paulina y agustianiana[275]. El *Ereignis* es un acontecimiento que toma cuerpo en la historia de manera –por así decir– vertical, no porque obedezca a una causa transcendente o a una necesidad dialéctica, sino por su falta de fundamento o razón, es decir, porque sucede sin por qué. Tan inexigible es este acontecimiento que no se debe a ningún mérito humano: si la verdad del ser alcanza al hombre y a la historia, lo hace libre y soberanamente. La decisión no califica al hombre como digno de ser salvado, sino que solamente abre el espacio indispensable para su actuación histórica. Y es que, además, este acontecimiento fundamental y gratuito tiene una dimensión salvífica, ya que es el único recurso contra las oleadas desarraigantes de la mentalidad técnica, la última protección de la amenazada esencia del hombre. Esta virtud salvadora del *Ereignis* se aprecia casi sin interrupción en el pensamiento maduro de Heidegger. En su conocida conversación con la revista *Der Spiegel*, de 1966, Heidegger vuelve a mencionar a esta divinidad salvífica. Heidegger efectúa allí un diagnóstico sombrío de la moderna civilización tecnológica e industrial, civilización basada en un pensamiento calculador originado en la ciencia y en la filosofía modernas y, más lejos, en ciertas tendencias latentes ya en la antigua Grecia. Vista en profundidad, esta mentalidad técnica constituye la última etapa histórica de la metafísica occidental, y es toda una época en la historia del ser: la que ha conducido a una completa organización de la vida social, a la expoliación más salvaje de la naturaleza y a la desoladora amenaza de la destrucción atómica. Y no disponemos de medios para derrotar o al menos controlar esta amenaza que se cierne sobre el hombre y la vida en el planeta. El servicio del pensamiento es, por lo mismo, sumamente discreto, y solo opera a través de grandes períodos:

> la filosofía no podrá efectuar ninguna modificación inmediata en la actual situación mundial. Esto vale no solo para la filosofía, sino para todo sentir y anhelar (*Sinnen und Trachten*) meramente humanos. Solamente un Dios puede aún salvarnos (*nur noch ein Gott kann uns retten*). La única posibilidad de una salvación (*Rettung*) la veo en preparar con el pensar y el poetizar una disponibilidad (*Bereitschaft*) para la aparición (*Erscheinung*) del Dios, o para la desaparición (*Abwesenheit*) del Dios en el ocaso (*im Untergang*); que, dicho toscamente, no 'sucumbamos', sino que, si nos hundimos (*untergehen*), nos hundamos de cara al Dios ausente (*abwesender Gott*)[276].

---

275 En un sentido semejante se ha expresado Álvarez Gómez (vid. 2004a: 414).

276 Heidegger (2000i: 671).

En cuanto a la llegada de este Dios, Heidegger dice que "no podemos alcanzarlo con el pensar; solo somos capaces (*vermögen*) en el mejor de los casos de preparar la disponibilidad de la espera (*der Erwartung*)"[277]. En suma: el pensar no puede actuar de manera directa e inmediata y así causar un cambio visible en la situación mundial. No puede hacer otra cosa que preparar "la disponibilidad del mantenerse abierto (*Sich–Offen–Halten*) para la llegada o la desaparición del Dios (*die Ankunft oder das Ausbleiben des Gottes*)"[278]. En esta entrevista, como se ve, Heidegger reafirma el carácter vertical, indebido o agraciante del *Ereignis*, que no permite más que una débil y remota preparación pensante de la disponibilidad o apertura de una espera cuyo resultado es radicalmente incierto: el arribo salvador o el hundimiento de lo divino. Años antes, en 1949, Heidegger reafirmaba esta convicción: que Dios viva o permanezca muerto no lo decide la religiosidad humana ni menos aún las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural. Que Dios sea, es algo que solo acontece a partir de la constelación del ser y dentro de ella[279].

Un texto tan importante como es la *Carta sobre el humanismo*, de 1946, documenta estas mismas preocupaciones. Allí se dice que no es el hombre el que decide si y cómo el Dios y los dioses vuelven al claro del ser y se presentan o ausentan[280]. Debemos detenernos en esta carta, que prolonga y enriquece –con un lenguaje sustancialmente más comprensible– las intuiciones básicas de la época de los *Beiträge*. Revisémosla muy esquemáticamente. Heidegger afirma que el sentido del ser y la verdad del ser se identifican[281]. El ser no es Dios ni un fundamento del mundo[282]. Aunque está más lejos del hombre que todo ente, es a la vez lo que está más cerca de él, más cercano que una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o un Dios[283]. La verdad del ser es lo más próximo y lo más lejano[284]. De ahí que el ser sea algo simple (*etwas Einfaches*), la simple cercanía (*die schlichte Nähe*), y que al mismo tiempo esté lleno de misterio (*geheimnisvoll*)[285]. El ser es el claro[286]. Y a la me-

---

277 Heidegger (2000i: 672).

278 Heidegger (2000i: 673). Vid. esto ya en Heidegger (1997b: 428).

279 Heidegger (1994b: 77).

280 Heidegger (1976g: 330).

281 Heidegger (1976g: 337).

282 Heidegger (1976g: 331).

283 Heidegger (1976g: 331).

284 Heidegger (1976g: 332; vid. 337–338).

285 Heidegger (1976g: 333).

286 Heidegger (1976g: 332).

tafísica se le oculta el claro del ser (*Lichtung des Seins*). Pero este ocultamiento (*Verborgenheit*) no es una carencia (*Mangel*) de la metafísica, sino el tesoro oculto (*vorenthaltene*) y a la vez propuesto (*vorgehaltene*) de su propia riqueza (*Schatz ihres eigenen Reichtums*)[287]. Aquí se enuncia con total claridad una tesis de la madurez de Heidegger: hay (*il y a, es gibt*) ser, o, si rescatamos la presencia del verbo *geben*, el ser se da. El *es* del *es gibt* es el ser mismo, y el *gibt* es la esencia dadora (*gebende*) del ser. En palabras de Heidegger:

> el darse en lo abierto, con esto abierto, es el ser mismo (*das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber*)[288].

El ser es: tal enunciado solo tiene sentido desde el punto de vista del misterio principial del pensar. Este es el misterio ya anunciado por Parménides: hay ser (*ésti gàr eînai, es ist nämlich Sein*). Pero el ser no es en el sentido de algo que es, porque esto es un ente y el ser no es un ente. Si fuese algo que es, no sería difícil hacer del ser a continuación un ente que actúa como causa o que es producido como efecto. La frase de Parménides, asegura Heidegger, permanece impensada (*ungedacht*) hasta hoy[289]. Y esto no debe extrañar. El pensar en verdad no progresa, sino que siempre piensa lo mismo (*dasselbe*)[290]. Heidegger repite esta idea muchas veces a lo largo de su obra madura. Hay que afrontar el peligro y arriesgarse en la discordia "para decir lo mismo" (*um das Selbe zu sagen*)[291]. La determinación de la cosa del pensar (*die Bestimmung der Sache des Denkens*) requiere permanecer en la siempre buscada (*stets gesuchten*) mismidad de lo mismo (*Selbigkeit des Selben*)[292]. Lo que hay que pensar es siempre lo mismo: todos los grandes pensadores piensan lo mismo (*dasselbe*). Pero como esto –lo mismo– es tan esencial y rico, ningún pensador en particular lo agota (*erschöpft*)[293].

El *es gibt* rige como el destino del ser (*das Geschick des Seins*). Hay una historia del ser

---

287 Heidegger (1976g: 331–332).

288 Heidegger (1976g: 334).

289 Heidegger (1976g: 334–335).

290 Heidegger (1976g: 335).

291 Heidegger (1976g: 363).

292 Heidegger (1976j: IX). Vid. Heidegger (1994a: 73).

293 Heidegger (1996b: 33). Para reflexiones idénticas, vid. Heidegger (1983a: 104; 1995d: 39–47; 2002: 53).

(*Geschichte des Seins*), de la que el pensar es su memoria (*Andenken*)[294]. Ya decían los *Beiträge* que la historia es la esencia del ser mismo[295]. Esta historia domina al hombre. En efecto, el claro y el acontecimiento del ser se apropian del hombre y lo arrojan. En palabras de Heidegger,

> solo en tanto acontezca el claro del ser, se transferirá (*übereignet sich*) el ser al hombre[296].

Entonces, el ser es el destino del claro, no un producto del hombre. Como proyecto arrojado, el hombre no crea ni puede crear al ser, sino que –muy por el contrario– es él quien está arrojado por el ser[297]. Desde aquí se precipitan una serie de afirmaciones acerca del ser humano. El hombre habita (*wohnt*) en la cercanía –el aquí– del ser y por eso es *Da–sein* y vive en la verdad del ser. La poesía, cree Heidegger, ha vislumbrado esta maravilla. Ya veremos el privilegio que otorga a Hölderlin. Para este poeta, la patria del habitar histórico es la cercanía para con el ser (*die Nähe zum Sein*). Por esto mismo puede decirse que el hombre habita poéticamente sobre la tierra[298]. El hombre no es el señor del ente (*Herr des Seienden*) sino el pastor del ser (*Hirt des Seins*), el vecino del ser (*Nachbar des Seins*), el testigo del ser, y –lo que es igual– el lugarteniente de la nada (*Platzhalter des Nichts*)[299]. El lenguaje es la casa del ser (*Haus des Seins*), y el pensar construye (*baut*) en la casa del ser[300].

Heidegger rechaza la acusación de que su pensar niegue la transcendencia humana. De hecho, puede y debe distinguirse entre la transcendencia –carácter existencial del *Dasein*– y el ente transcendente, suprasensible, la causa primera (que se identifica con Dios) de todos los demás entes. Aunque esta idea de Dios pueda ser discutida, Heidegger intenta salvar la legitimidad de un pensamiento que no toma decisión respecto de la posibilidad, de la existencia y de las características de la divinidad. Y que no por ello se queda en la indiferencia religiosa y en el nihilismo, pues la suya es una interpretación de esa dimensión previa en la

---

294 Heidegger (1976g: 335).

295 Heidegger (1994a: 479). "La historia del ser es el ser mismo y solo esto": Heidegger (1997h: 447).

296 Heidegger (1976g: 336).

297 Heidegger (1976g: 337).

298 Heidegger (1976g: 337–338 y 358).

299 Heidegger (1976g: 331 y 342; 1980: 61; 1976d: 118).

300 Heidegger (1976g: 333 y 358).

cual –y únicamente en la cual– puede inscribirse el problema de Dios. De lo que se trata es, primero, de pensar lo que hay que pensar (*das Zu–denkende*) prioritaria y principalmente: la verdad del ser, y segundo, de asegurar un concepto suficiente del *Dasein*, para así posteriormente poder plantear el problema ontológico de una posible relación del *Dasein* con Dios. Afirmar que el hombre está–en–el–mundo no supone –en general– rebaja ninguna de la existencia humana, ni implica –en particular– un compromiso con lo que está 'más acá' que termina por anular todo lo que está 'mas allá'. Mundo, ya lo hemos visto, no es un ente ni una suma de entes, sino la apertura del ser (*die Offenheit des Seins*). Heidegger repite que cuando se refiere a la frase de Nietzsche sobre la muerte de Dios (*Tod Gottes*) no asume ateísmo alguno –así como tampoco su pensar asume teísmo de ninguna clase. Por su propia naturaleza, ateísmo y teísmo son asuntos que quedan fuera del pensar que piensa la verdad del ser, y esos límites inherentes a tal pensar han de ser respetados. Es cierto que la de Heidegger es una filosofía que, en cierto sentido, se pronuncia contra el 'humanismo', la 'lógica', los 'valores' y 'Dios'. Pero la cuestión radica en comprender en qué preciso sentido se dirigen reproches a lo que designan estos nombres. Si se prejuzga y se acepta que aquellas expresiones poseen un carácter positivo y digno de protección y respeto, la consecuencia es indudable: su puesta en duda equivaldrá a una destrucción ilegítima, a una verdadera profanación. Sin embargo, un pensar radical puede criticar todas esas nociones. Y puede hacerlo porque ellas se deben a una forma metafísica de ver las cosas, sobre todo a una filosofía moderna, subjetivista y calculadora. Es el caso, por ejemplo, de Dios. Se lo ha transformado en el valor supremo (*der höchste Wert*), sin parar mientes en que tal cosa acaba por objetivar y, a una con ello, subjetivizar a la divinidad. Ya lo hemos dicho: Heidegger critica permanentemente a la ética de los valores, pese a que con ella se crea salvar la importancia de las cosas, los hombres y los dioses. ¿Por qué? Porque esta es una teoría típicamente moderna. La filosofía de los valores asegura que la importancia ética se identifica como aquello que es objeto de la estima humana. La estima reconoce valor objetivo a lo que es término del acto estimativo del sujeto. Estamos ante unas ideas enteramente construidas sobre la teoría metafísica de la relación sujeto–objeto. Es cierto que la ética de los valores escapa a los cánones de la moral kantiana. Pero, tal como la fenomenología de Husserl, es una reflexión que sigue presa de la metafísica de la subjetividad. Se trataría de una ingente construcción que no deja ser a lo ente (*es läßt das Seiende nicht: sein*), pues el valorar no deja valer a lo ente sino como objeto de este hacer valorativo. Heidegger llega a decir que pensar en valores (*Denken in Werten*) es la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser. Si Dios es el valor supremo, Dios no es más que el valor

objetivo –aunque sea el máximo– que se hace presente ante los actos subjetivos de estimación. Dios tiene carácter objetivo y es el correlato de un acto de la subjetividad. Toda una devaluación (*Herabsetzung*) de la esencia de Dios[301].

Heidegger dice que solo en la cercanía para con el ser podría realizarse –esto no es nada seguro– la decisión fundamental: si los dioses se negarán a sí mismos y la noche por ende permanecerá, o si retornará el día de lo sagrado (*der Tag des Heiligen*) y así tendrá lugar una reaparición de Dios y de los dioses. Según Heidegger, lo sagrado y (como a veces también dice) lo santo son el espacio esencial (*Wesensraum*) de la divinidad, la única dimensión para los dioses y el Dios. Lo sagrado casi no aparecía en los *Beiträge*, pero en la *Carta sobre el humanismo* y en obras posteriores está intensamente presente[302]. Solo se revela lo sagrado si previamente y mediante una larga preparación el ser mismo se ha aclarado y ha sido experimentado en su verdad. Así y solo así, dice Heidegger, puede comenzar la superación de la expatriación (*Überwindung der Heimatlosigkeit*), del extravío de la esencia del hombre[303]. La única manera de pensar lo divino es, entonces, la que tiene su punto de partida en lo sagrado. Heidegger intenta expresar este encadenamiento de lo divino, lo sagrado y el ser mismo mediante una suerte de condiciones en cascada. La pregunta por la verdad del ser es más principial (*anfänglicher*) que la pregunta metafísica por el ser del ente. Por tanto,

> solo desde la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Solo desde la esencia de lo sagrado puede pensarse la esencia de la divinidad. Solo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra 'Dios'[304].

Esta apretada reflexión que va desde la verdad del ser hasta Dios, pasando por lo sagrado y la divinidad, ya aparecía en un texto elaborado entre 1941 y 1946. Heidegger decía allí que el permanecer fuera del desocultamiento del ser permite (*entläßt*) el alejarse (*Entschwinden*) de todo lo que cura y salva (*alles Heilsamen*). Este alejamiento obstruye lo

---

301 Heidegger (1976g: 347–352).

302 Pöggeler ha señalado que, en el segundo Heidegger, la idea de lo sagrado solo se da (y se oculta) en el instante (*Augenblick*), y que la clásica dualidad entre lo sagrado y lo profano se transforma –en los tiempos actuales– en la de la cuaterna y el dis–positivo (*Geviert/Gestell*) (1999b: 262).

303 Heidegger (1976g: 338–339).

304 Heidegger (1976g: 351).

abierto (*das Offene*) de la sacralidad. Tal obstrucción oscurece todo lucir de la deidad (*des Gottheitlichen*). Este oscurecimiento oculta la falta de Dios (*Fehl Gottes*). Dicha falta deja a todo ente en lo inhóspito (*Unheimisch*), y al hombre histórico en la carencia de patria (*Heimatlosigkeit*). Todo esto acontece porque el ser mismo se rehúsa (*versagt*). Finalmente, el que carece de patria huye de su propia esencia y trata de salvarse mediante la conquista (*Eroberung*) de la tierra y del espacio cósmico[305].

Esto es lo que está a la base de toda posible experiencia humana de una relación con Dios. La pregunta por el acercamiento o el alejamiento de Dios solo se plantea en una determinada dimensión. Esa dimensión es la de lo sagrado: lo sagrado es condición de posibilidad de toda pregunta por Dios. Pero aún puede irse más atrás, pues la dimensión de lo sagrado solo se abre en la apertura aclarante del ser mismo y, gracias a ella, en la cercanía del hombre para con la luz del ser. Si esa clara apertura del ser encuentra obstáculos y el hombre se aleja de la luz del ser, la dimensión de la sacralidad se cierra[306]. Tal es el diagnóstico que hace Heidegger de nuestra época. Lo verdaderamente desgraciado de estos tiempos es el oscurecimiento de la sacralidad:

> quizá la característica que distingue a esta época consiste en la cerrazón de la dimensión de lo santo (*des Heilen*). Quizá este es el único mal (*das einzige Unheil*)[307].

El pensar, en el mejor de los casos, conduce a la existencia histórica del hombre al ámbito donde emerge lo santo. Con todo, Heidegger defiende que su pensar no sea ni ontológico ni ético, en el sentido habitual y disciplinario de estas expresiones. Por eso el pensar esencial no tiene carácter teórico ni práctico. Es más bien el puro rememorar (*Andenken*) al ser y nada más, es un decir (*Sage*) que deja ser al ser (*läßt das Sein –sein*). Mas, en un sentido más hondo, este pensar constituye algo así como el suelo, el fundamento de una ontología y de una ética. Comentando ese sentido primigenio de la ética, dice Heidegger que *êthos* significa estancia, el ámbito donde el hombre habita. De ahí que la frase de Heráclito (frag. 119): *êthos anthrópo(i) daímon*, no signifique solamente "para el hombre, su carácter es

---

305 Heidegger (1997i: 357–358). Sobre la misma cadena: dioses, divinidad, sacralidad, vid. Heidegger (1977d: 272, 319).

306 Vid. el comentario de v. Herrmann (1994a: 357–360), donde se enfatiza que fuera del ámbito de la verdad (del claro) del ser la dimensión de lo sagrado resulta inaccesible.

307 Heidegger (1976g: 351–352).

su demonio", sino que quiere decir en el fondo que "el hombre habita, en tanto que es hombre, en la cercanía de Dios". De ahí también que el relato de Aristóteles sobre Heráclito guarde relación con aquella sentencia[308]. Según la interpretación de Heidegger, Heráclito sugiere que también aquí (*kaì entaûtha, auch hier*), junto al horno, en este lugar tan habitual, donde toda cosa es corriente y cada acontecimiento sigue la fuerza de la costumbre, están presentes los dioses (*eînai theoús*)[309].

En resumen. Del giro de los años 30 emerge un pensamiento poblado por lo sagrado y la divinidad. A la vez que se agudiza el enfrentamiento crítico con la tradición cristiana (en cuanto se ha constituido en la cosmovisión dominante), se desarrollan ideas como la del último Dios, la de la salvación de la amenazadora mentalidad técnica, la del enraizamiento esencial de lo divino en lo sagrado. Con una intensidad desconocida hasta esa fecha, Heidegger enjuicia duramente a la tradición metafísica, que ha identificado a Dios con el ser, haciendo de él el ente primero, la causa de todas las cosas creadas. Dios no puede ser pensado adecuadamente con el concepto analógico de ser sostenido por buena parte de la teología y la filosofía europea. Contra esa forma metafísica de considerar al ser, Heidegger intenta hacer ver que el ser es un acontecimiento que se apodera del ser humano y que, sin embargo, por abandonar a los entes, permanece normalmente oculto y olvidado. Si puede hablarse de la presencia del ser, habrá que añadir de inmediato que la suya es la presencia de lo que esencialmente tiende a retirarse, de un desocultamiento que paradojalmente se oculta. Dicho despliegue enigmático del ser, que es justamente el esenciarse del ser o *Ereignis*, tiene pese a todo una íntima relación con la divinidad. Aunque la divinidad no es el ser, aparece históricamente dentro del ámbito del ser. Y el modo como aparece el Dios es siempre y solo el de un paso fugaz, que consiste en hacer señas e indicar vías de protección, de indemnización del ser humano y del ser de los entes. El Dios, los hombres, el mundo y la tierra reposan y despliegan, en cada caso de maneras diversas, la esencia misma del ser. Desde el punto de vista de su virtud salvífica, puede decirse entonces que el ser es lo sagrado por excelencia: es la dimensión a la que pertenece y de la que surge lo divino. Si esta es época de un persistente ocultamiento del ser, es por ende época de oscurecimiento de lo sagrado y huida de lo divino. Y sin embargo, el hombre no tiene más remedio que esperar de un nuevo alumbramiento de esta dimensión sagrada –concentrada en la divinidad del paso y del instante– la salvación de los peligros que se ciernen sobre la vida en el

---

308 Cf. *De part. anim.* A 5, 645a 17ss.

309 Heidegger (1976g: 353–359).

planeta. En el mejor de los casos, es posible acoger la decisión extrema del ser y del paso de Dios y perseverar en ella y, así, preparar con un pensar de nuevo cuño –ya no dominado por el predominio dogmático de sus formas representativas– la disposición para una nueva cercanía de esa divinidad. Pero tal acercamiento no está garantizado. La donación imprevisible del ser es lo único que puede salvar al hombre, pero tal acontecimiento constituye una historia –la historia del ser– que transcurre con una legalidad distinta de aquella que rige los esfuerzos humanos.

En las últimas décadas de la vida de Heidegger no se alterará bruscamente esa forma de pensar que, aunque deja siempre a salvo la diferencia teológica, vincula al ser con lo divino y con la salvación humana. Pero este pensar sí conocerá nuevos desarrollos y otras configuraciones. Ya desde los años 30, Heidegger recurrirá a místicos y poetas, postulando que ellos son vecinos del pensador. Y la comprensión del ser como *Ereignis* dará paso a un ahondamiento todavía mayor, así como la idea del hombre y la de su actitud fundamental ante el misterio de que hay ser y hay tiempo ganarán otros matices. Es lo que veremos a continuación.

4. Las figuras del otro pensar: naturaleza divina, cuaterna, dejamiento, donación y claro

Con las ideas de lo sagrado, el último Dios y la salvación del ser humano no termina la reflexión de Heidegger. Acabamos de decir que en los textos posteriores a los *Beiträge* la cuestión recibe nuevas configuraciones. Así se aprecia, sobre todo, en la abundancia de fuentes místicas y poéticas a las que apela Heidegger desde los años 30 y hasta el final de su itinerario. Esa masiva presencia de la mística y de la poesía, así como el enérgico enfrentamiento con el peligro de la mentalidad técnica, darán al pensamiento de Heidegger su peculiar forma final. Y digo peculiar porque Heidegger parece terminar su camino no solo apelando al *Ereignis* y a la *Lichtung*, sino considerándolos como el acontecimiento fundamental y abismático, acontecimiento que ni siquiera se identifica perfectamente con el ser. Esto, como veremos, tiene también sus efectos cuando se apela a lo sagrado y a la divinidad.

Para Heidegger, la poesía y la mística son fuentes especulativas de primera magnitud. Su propio pensar fue ciñéndose más y más a ciertos modos de decir colindantes con una y otra. El texto "Sendero de campo" (*Feldweg*) de 1949 es un claro ejemplo de ello. Heidegger dice que hay que escuchar el aliento (*Zuspruch*) de lo mismo (*des Selben*). Lo que allí se

escucha es que lo simple (*das Einfache*) cuida el enigma de lo que permanece y de lo grande[310]. Lo simple es inmediato y, sin embargo, necesita madurar. Bendice, pero ocultamente, en la inapariencia de lo siempre mismo (*des immer Selben*). Mas, ese aliento requiere de hombres que puedan oírlo. Existe el peligro bien cierto de confundir la voz de Dios (*die Stimme Gottes*) con el ruido de los aparatos (*der Lärm der Apparate*). El hombre entonces se queda extraviado (*weglos*). Pero si oye el aliento de lo mismo, se despierta en él un sentido que ama lo libre (*das Freie*) y transciende hacia una última serenidad (*überspringt in eine letzte Heiterkeit*). Heidegger dice que esa sabia serenidad (*wissende Heiterkeit*), la serenidad campesina (*Kuinzige*), constituye un portal (*Tor*) hacia lo eterno (*zum Ewigen*)[311]. Allí reina el silencio (*Stille*), lo siempre mismo: "todo habla de la renuncia en lo mismo. La renuncia no pide (*nimmt*). La renuncia da (*gibt*)". Y lo que da es la fuerza de lo simple[312].

Esta manera acusadamente poética de pensar se tranforma, en ocasiones, en auténticos poemas filosóficos. Poemas en los cuales se nombra lo sagrado y lo divino. Uno de los más famosos es "Desde la experiencia del pensar" (*Aus der Erfahrung des Denkens*), que contiene estos versos dedicados a los dioses:

> Llegamos muy tarde para los dioses y muy temprano
> para el ser, cuyo iniciado poema es
> el hombre[313].

Pero no se trata solo de que el lenguaje de Heidegger tenga aires poéticos. La poesía se fue transformando en una cantera esencial para el desarrollo de su pensamiento. Según Heidegger, el nombrar del pensador y el del poeta tienen la misma procedencia (*Herkunft*)[314]. Ambos se igualan en el cuidado de la palabra (*in der Sorgsamkeit des Wortes*). Tanto el

---

310 Vid. Heidegger (1997b: 427).

311 Comenta Löwith que una declaración tal acerca a Heidegger a un escritor religioso como Kierkegaard (1984: 156). Y es que todo el pensar de Heidegger, dice, se vincula esencialmente con motivos religiosos (vid. 1984: esp. 125–130, 164–165, 193, 233–234).

312 Heidegger (1983d: 89–90).

313 Heidegger (1983c: 76): "*für die Götter kommen wir zu spät und zu früh/ für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist/ der Mensch*". Vid. "Señas" (*Winke*): Heidegger (1983b: 32).

314 Heidegger habla de una unidad originaria (*eine ursprüngliche Einheit*) a propósito del decir poético y del pensante, que son por lo demás lo permanente (vid. 2005a: 235 y 241). Y en otro lugar, dice también que el pensar es la forma originaria del poetizar y que el poetizar es en el fondo un pensar (vid. 1977e: 328–329).

poetizar como el agradecer y el pensar arrancan de la esencia del ser. Por esto, cada uno de ellos se remite a los otros. Esta remisión supone que se distinguen. Más aún: pensar y poetizar se distinguen esencialmente. La razón de esta separación está en que mientras el pensador dice el ser, el poeta da nombre a lo sagrado[315]. Heidegger aventura una explicación de esta distinción: presumiblemente el agradecer y el poetizar brotan –cada uno a su manera– del pensar principial (*anfängliches Denken*). Y aunque los dos tienen necesidad del pensar, sin embargo no son ellos mismos ese pensar siempre obediente (*gehorsam*) a la voz del ser[316]. Varios son los poetas examinados por Heidegger: Rilke, Trakl, Celan, George, Char, etc. Pero el más importante de todos, en su opinión, es Hölderlin. Heidegger se ocupó profusamente de su poesía: las lecturas de Hölderlin ocupan varios volúmenes de las *Obras completas*. Estas lecturas se detienen muy especialmente en las apelaciones del poeta a Dios y a lo sagrado. ¿Por qué dedica Heidegger semejante atención a la poesía de este autor y cómo es que en ella se trata de lo sagrado y lo divino? He aquí su propia respuesta:

> Hölderlin es para mí el poeta que se refiere al futuro, que espera al Dios, y que por ello no debe quedar solo como un objeto de la investigación hölderliniana dentro de las representaciones histórico–literarias[317].

Para Heidegger, Hölderlin es "*el* poeta del otro principio (*Anfang*) de nuestra historia futura"[318]. Por eso, en un sentido excepcional, Hölderlin es el poeta del poeta (*der Dichter des Dichters*)[319], el poeta que poetizó la esencia de la poesía. Y por lo mismo funda una nueva época: la de los dioses huidos (*entflohene Götter*) que ya no son y del Dios que viene (*kommender Gott*) que todavía no es[320]. La poesía pensante (*denkende Dichtung*) de Hölderlin llega a un ámbito tan esencial que puede decirse que en tal poetizar tiene lugar una

---

315 Kettering (1991: 11) comenta que la denominación, apelación y explicación temática de lo sagrado, así como su comunicación al pueblo, es tarea del poeta, no del pensador. La tarea de este es solo la de situar esa dimensión de lo sagrado y de encaminar hacia ella.

316 Heidegger (1976f: 311–312).

317 Heidegger (2000i: 678).

318 Heidegger (1997b: 426). Para los pensadores venideros del otro comienzo, Hölderlin es 'el' poeta: vid. Heidegger (2005b: 159).

319 Heidegger (1981a: 34 y 2005b: 166).

320 Heidegger (1981a: 47–48).

patencia del ser (*Offenbarkeit des Seins*) que pertenece al destino del ser. Un poeta como Rilke, en cambio, se queda por detrás de Hölderlin[321].

La poesía de Hölderlin rebosa de virtud pensante. Es el caso de estos versos, que Heidegger comentó detenidamente:

> Tantas cosas ha experimentado el hombre.
> A muchas de las celestes ha nombrado,
> desde que somos una conversación
> y podemos oírnos unos a otros[322].

Según el poeta, el lenguaje acontece como conversación. Y desde entonces –no después de ello sino junto con ello– vienen los dioses a la palabra y aparece un mundo. La conversación que somos consiste precisamente en "nombrar los dioses (*Nennen der Götter*)" y en "llevar el mundo a la palabra (*Wort–Werden der Welt*)". Heidegger parafrasea así a Hölderlin: "desde que somos una conversación hemos experimentado muchas cosas y nombrado a muchos dioses". Mas, los dioses se hacen palabra solo porque ellos mismos nos interpelan (*ansprechen*): "la palabra que nombra a los dioses es siempre respuesta a una tal interpelación"[323]. Por esto mismo, tal palabra se sitúa en los márgenes de lo decible. Heidegger afirma en cierta ocasión, siguiendo a Eckhart, que lo divino es innombrable: en lo no dicho de su lenguaje, Dios es recién Dios[324].

Conviene advertir que sacralidad y divinidad tienen aquí un sentido cuasipanteísta. Se escuchan en Hölderlin los ecos de los dioses griegos, de una cierta sacralización de la naturaleza, de la apelación a una divinidad elemental en constante y fugaz adviento, y de la aspiración romántica de fundirse con el Uno y Todo. Por eso Heidegger pide no confundir las cosas: el poeta profetiza, pero no en el sentido judeo–cristiano de la expresión. En este último sentido, profetizar no sería más que anunciar a Dios como al que asegura la bienaventuranza ultraterrena. Hölderlin no es un poeta religioso, si por religión se entiende

---

321 Heidegger (1977d: 273).

322 Heidegger (1981a: 38–40): "*Viel hat erfahren der Mensch./ Der Himmlischen viele gennant,/ seit ein Gespräch wir sind/ und hören können voneinander*".

323 Heidegger (1981a: 40).

324 Heidegger (1983d: 89). Pöggeler remite a las prédicas de Eckhart *Misit dominus manum suam* y *Beati pauperes spiritu* (1984: 156 y 161–162).

esa interpretación romana de la relación entre hombres y dioses[325]. Hölderlin poetiza la esencia de la naturaleza, "poderosa, nueva, principial, más antigua que los tiempos, omnipresente, omnicreadora, que todo lo llena de vida", etc., y que está siempre "por encima de los dioses". La naturaleza no es uno o más dioses, sino lo sagrado que los vivifica a ellos mismos: "lo sagrado es la esencia de la naturaleza". La sacralidad no es la propiedad de un Dios, sino la fuente radical de su divinidad. De ahí que

> lo sagrado no es sagrado por ser divino, sino que lo divino es divino porque a su manera es sagrado[326].

La naturaleza procura lo abierto (*das Offene*) en lo que todos –cada cosa, los mortales, los inmortales– se pueden encontrar. Lo sagrado es el caos abismático y confuso, lo inmediato que ya está exteriorizado en lo mediato y que es también, por ende, la "ley firme" (*veste Gesez*). Y lo mediato e individualizado, sea hombre o Dios, no puede relacionarse directamente con aquello, y por eso mismo "los hombres necesitan a los dioses y los celestes necesitan a los mortales"[327]. A los dioses pertenecen siempre las primicias, los primeros frutos. Los hombres se asemejan a los dioses. Pero la naturaleza impera sobre unos y otros. Ella es maestra y madre (*Meisterin und Mutter*). Su vida es eterna y su atributo más divino es el amor en el que todo se sustenta[328]. La divinidad también aparece en Hölderlin como dios tormentoso: es el viejo padre sagrado (*der alte heilige Vater*). Respecto de toda esta sacralidad poderosa y elemental, el poeta se percibe como alguien que recibió de los dioses más de lo que puede asimilar, como alguien que está expuesto a los rayos del Dios, a los dioses venideros (*kommende Götter*)[329].

El poeta, por lo tanto, está entre los mortales y los dioses y desde dicha posición poetiza lo

---

325 Heidegger (1981d: 114). Lo sagrado no debe ser interpretado teológicamente, dice Heidegger, pues tan pronto como la teología presupone a Dios, ha comenzado la huida de ese Dios (1982: 132–133).

326 Tan esencialmente unidos están lo sagrado y los dioses, que la falta de lo uno explica la ausencia de los otros. Vid. Heidegger (1981c: 27–28).

327 Heidegger (1981b: 59–65, 68–69 y 74).

328 Heidegger (1981a: 35 y 37). Sobre la relación entre la naturaleza entendida como *phýsis* y la divinidad, vid. por ej. los *Beiträge* (1994a: 277) y el comentario de Heidegger durante su viaje de 1967 a las islas del Mar Egeo (2000j: 260–261).

329 Heidegger (1981a: 43–46). Son constantes las alusiones, mediadas por Hölderlin, a las divinidades griegas y al Dios que viene o a los dioses venideros; así aparecen, por ej., en algunas cartas de Heidegger a su mujer Elfride de 1934, 1956 y 1966 (vid. 2005a: 188, 312 y 360).

más elevado (*das Höchste*), que es lo sagrado[330]. La sacralidad se confunde con la naturaleza y otorga carácter divino a los dioses, veíamos. Por eso "lo sagrado decide principialmente y de antemano (*zuvor*) sobre los hombres y sobre los dioses, si ellos son y quiénes son y cómo son y cuándo son". Dado que el lenguaje está sometido al imperio de la sacralidad, "la palabra es el acontecimiento de lo sagrado"[331]. Por esta misma razón, los poetas pertenecen a lo sagrado. Y si lo nombran, lo hacen gracias al rayo que ellos mismos reciben de lo sagrado, y que jamás se deja representar al modo de un objeto. El poeta no es el que encuentra y recibe a Dios, sino el que está rodeado y forzado por lo sagrado (*heiliggenöthiget*). Con una intensidad asombrosa, la palabra de Hölderlin dice lo sagrado[332]. Obligada por esta presencia poderosa de lo sagrado,

> la poesía es el nombrar fundador (*das stiftende Nennen*) de los dioses y de la esencia de las cosas. 'Habitar poéticamente' significa: estar en la presencia de los dioses y ser afectado por la esencial cercanía de las cosas[333].

Se vislumbran en Hölderlin estas dos tendencias. Una, la de identificar a lo sagrado con el ser. Lo sagrado y el ser, si bien anteriores a dioses y hombres, no son causa, ni absoluto, ni fundamento productor. Lo sagrado y el ser, en todo caso, "nombran la más propia historia del otro comienzo"[334]. Si el poeta dice lo sagrado, por ello mismo poetiza el ser[335]. La otra tendencia es la de hacer de lo sagrado sinónimo de lo que salva. Basta recordar la frecuencia con la que Heidegger cita la primera estrofa del himno *Patmos*, invocación poética de la patria, de la tierra natal, de la naturaleza maternal:

> Cerca está
> el Dios y difícil de captar.
> Pero donde hay peligro, crece
> también lo que salva[336].

---

330 Heidegger (1981d: 123; vid. 147–148).

331 Heidegger (1981b: 76–77).

332 Heidegger (1981b: 64, 67–69, 77).

333 Heidegger (1981a: 42; vid. 45–46).

334 Heidegger (2005b: 157).

335 Heidegger (2005b: 160).

336 Heidegger (1981c: 21): "*Nah ist/ und schwer zu fassen der Gott./ Wo aber Gefahr ist, wächst/ das*

La vinculación entre ser, sacralidad y divinidad es tan íntima que Heidegger puede decir que "el poeta nombra a los dioses y nombra a las cosas en tanto que ellas son". En este mismo lugar, solo un poco más adelante, Heidegger parece intercambiar "dioses" por "ser" cuando habla del "nombrar fundador del ser y de la esencia de todas las cosas". Según Heidegger, "la fundación del ser está ligada a las señas (*Winke*) de los dioses"[337]. Sea de ello lo que fuere, el llamar a los dioses no excluye, sino que tiene especialmente en consideración, que la divinidad se revela misteriosamente y que, en un sentido esencial, permanece siempre desconocida[338].

La poesía dice lo sagrado y nombra a los dioses, cuya divinidad tiene su origen en lo sagrado. Pero esto no es todo. La poesía celebra el encuentro de los dioses con los hombres, que da lugar a la fiesta por excelencia. La fiesta es el afrontarse (*Einander–Entgegnen*) de hombres y dioses a partir de su fundamento esencial. Veíamos que el *Ereignis* es la auténtica historia. Si la historia es esencialmente fiesta, como cree Hölderlin, entonces el *Ereignis* es lo festivo (*das Festliche*) de toda fiesta. Lo festivo es el fundamento –no la consecuencia– de la fiesta:

> lo festivo, que funda la fiesta, es lo sagrado. Y de modo correspondiente: lo sagrado en su esencia histórica es lo festivo. Lo sagrado está sobre los hombres y 'sobre los dioses'. Pero dioses y hombres se necesitan unos a otros [...] Como lo destinante (*Schickende*), lo sagrado es lo enviado (*das Schickliche*) a dioses y hombres[339].

Festivo y todo, el encuentro sagrado de hombres y dioses parece ser sin embargo un suceso o ya pasado o al menos radicalmente amenazado. Como ya hemos dicho, Heidegger insiste en que esta es la época de la noche del mundo (*Weltnacht*), la noche sagrada: los

---

Rettende auch".

337 Heidegger (1981a: 41, 43 y 46). Greisch destaca en Heidegger esta identificación de lo sagrado con el ser (2004: 656–658). He aquí, piensa, la influencia de Hölderlin, gracias a la cual lo sagrado se identifica con lo desinteresado (*Uneigennützigkeit*) y –a la vez– con lo indemne (*Unversehrt*) y lo que salva (2004: 657 y 659). Sobre la salvación y la indemnidad como esencia de la religión, y el papel que esto juega en el pensar de Heidegger, ha insistido Derrida (vid. 2000: esp. 9–10, 38 cuerpo y n. 12, 75–76 cuerpo y n. 26, 88ss.). Vid. Heidegger (1980: 83–87 y 2005a: 247).

338 Heidegger (2000e: 197–208). Por esto, en opinión de Heidegger, "lo religioso nunca es destruido por la lógica", sino porque el Dios se sustrae (*sich entzieht*) (2002: 12).

339 Heidegger (1982: 77 y 100).

dioses están lejos, se experimenta la falta de Dios (*Fehl Gottes*). Pero incluso en un tiempo menesteroso (*dürftige Zeit*) como el actual, el poeta sigue siendo el que dice lo sagrado y, por lo mismo, el que sigue la huella (*Spur*) apenas perceptible de los dioses huidos[340]. La gran tarea poética, piensa Heidegger, es la de encarar la amenaza de la mentalidad técnica. La técnica es originariamente un modo del desocultamiento de los entes, esto es, de la verdad en sentido verbal y activo (como *aletheúein*)[341]. Pero el destino histórico del desocultamiento (*das Geschick der Entbergung*) acarrea un peligro (*Gefahr*). Lo peligroso no es la técnica misma. Ella no tiene nada demoníaco. El peligro hoy por hoy reside en que "la esencia de la técnica reposa en el dis–positivo (*Ge–stell*)". En un sentido histórico, pues, puede decirse que en la esencia de la técnica se esconde *el* peligro[342]. Vuelve aquí el tema de la prepotencia productiva, eficiente y calculadora de la mentalidad técnica moderna. Esta mentalidad enderezada a la producción de resultados lleva, en el caso de Dios, a aplicarle la estructura causa–efecto. Y cuando Dios es reducido a ser causa –la suprema *causa efficiens*–, pierde con ello toda su sacralidad y altura, todo su misterio y lejanía. Este es el Dios de los filósofos, de los "que determinan lo desoculto y lo oculto, según la causalidad del hacer", sin reparar en la procedencia esencial de dicha causalidad. Y es a la vez el Dios de los tiempos técnicos, tiempos en los cuales la misma teología, al basar sus pruebas de la existencia de Dios en los resultados de la ciencia moderna, termina por situar a la divinidad en el ámbito de lo disponible (*Bezirk des Bestellbaren*)[343]. Heidegger vuelve a citar aquí los versos de Hölderlin: "pero donde está el peligro, crece/ también lo que salva". Como siempre, salvar significa conducir a lo esencial. Y la esencia de la técnica ya no es técnica. En la esencia de la técnica acontece la verdad, el desocultamiento. La técnica es un posible modo del desocultamiento. No debe olvidarse que la misma palabra griega –*tékhne* – no solo significó el desocultamiento productivo, sino también el puro hacer presente lo bello, es decir, el arte, la poesía. Por eso Heidegger siempre citaba el verso de Hölderlin: "poéticamente habita el hombre sobre esta tierra"[344]. Y en el desocultamiento que solo hacen posible la poesía, el arte y un pensar esencial, se halla la conjuración del peligro, la auténtica salvación[345].

---

340 Heidegger (1977d: 269–272 y 295). Vid. v. Herrmann (1994a: 369).

341 Heidegger (1995d: 14 y 16).

342 "El peligro es la época del ser que esencia como dis–positivo" (1994b: 72). En este preciso sentido, se puede decir que *el* peligro para lo sagrado es la técnica (1977d: 319). Vid. Heidegger (2005a: 373) y el comentario de Greisch (2004: 663–664).

343 Heidegger (1994b: 31).

344 "*Dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*".

345 Vid. Heidegger (2000f: 26–36). La auténtica salvación tiene como contracara al actual mundo téc-

Vemos que Heidegger enfrenta constantemente a hombres y dioses. La idea del último Dios está esencialmente vinculada con la salvación humana. La dimensión, el ámbito en el que aparece la divinidad es el de lo sagrado, que se identifica con el ser. Y si el hombre es el comprensor del ser, entonces y por la misma razón es el testigo de lo sagrado. Este es un asunto que parece ocupar a Heidegger cuando menos desde fines de los años 30, como ya hemos visto[346]. En esta época, Heidegger se refiere a la necesidad de insistir y demorarse en lo más esencial, en lo uno (*das Eine*): la verdad del ser, que esencia (*west*) a la vez en el futuro y en el principio de nuestra historia. En ella se enfrentan mundo y tierra y, a través de ese enfrentamiento, hombre y Dios. Este es el encuentro y la experiencia de la esencia del hombre con el Dios del ser (*Gott des Seins*), puesto que los dioses que hemos tenido hasta el momento son los "ya sidos (*die gewesenen*)"[347]. Pero solo en los años 50 Heidegger precisará la relación de los hombres con los dioses a través de una nueva dualidad: ya no la de mundo y tierra, como en los *Beiträge*, sino la de tierra y cielo, que parece imponérsele a partir de sus estudios de la poesía de Hölderlin[348]. La compleja estructura sagrada que conforman mortales y divinos, tierra y cielo recibe el nombre de cuaterna (*Geviert*). No cabe duda de que esta idea de la cuaterna pretende tener resonancias gigantescas. Heidegger dice en alguna oportunidad que el *pólemos* en el que aparecen dioses y hombres, libres y esclavos en su esencia respectiva, y que conduce a una con–frontación del ser (*Aus–einander–setzung des Seins*), es un suceso tan enorme que, por respecto a él, "las guerras mundiales resultan superficiales (*vordergründig*)"[349]. Los textos decisivos para entender el significado de esta expresión son *La cosa*, de 1950, y *Construir, habitar, pensar*, de 1951[350]. Hay que preguntarse, pues, en qué consiste la cuaterna.

---

nico (vid. 2005a: 360). En una carta a su mujer Elfride, de 1967, Heidegger menciona una conversación con Weizsäcker, y dice que si bien este logra ver lo desazonante (*Unheimliche*), tiende a pensar que se puede ayudar al mundo técnico con sus propios medios. Además, agrega Heidegger, Weizsäcker tiene "a la vez junto a ello un edificio privado: la fe (*eben daneben ein Privatgebäude: den Glauben*)" (2005a: 363).

346 Vid. Heidegger (1994a: 310; 1997b: 10–20, 74, 77, 83–84, 87, 93–94; 1977d: 271).

347 Heidegger (1997c: 21).

348 Vid. Heidegger (1981e). Caputo, por ejemplo, piensa que esta idea de los cuatro es desarrollada por Heidegger a partir de la interpretación poética del mundo griego realizada por Hölderlin (1993: 283).

349 Heidegger (1976i: 424–425). Donde dice "*Aus–einander–setzung des Seins*", *Sein* aparece tachado en el original.

350 No son los únicos, por supuesto. Por ej., vid. Heidegger (1976i: 411, 423; 1981e; 1969f: 45–46).

Como es frecuente a partir del giro, Heidegger recurre a la seña (*Wink*)[351]. Y lo hace asegurando que esta nueva manera de proceder del pensamiento –la referencia a señas– no es arbitraria, aunque no puede ofrecer una tarjeta de identificación gracias a la cual pueda verificarse la coincidencia de lo dicho con "la realidad". Una vez más emerge la crítica de la representación. El de Heidegger, en cambio, es un camino distinto, uno que requiere ejercitación y oficio, y que por supuesto no excluye la posibilidad del error[352]. En *La cosa*, Heidegger llega a la idea de la cuaterna a partir de la lenta y poética interpretación de una simple jarra (*Krug*)[353]. Dice que en el regalo (*Geschenk*) de la bebida ofrecida por la jarra están (*weilen*) a la vez tierra y cielo, los divinos y los mortales. Estos cuatro se pertenecen y están contenidos (*eingefaltet*) en una única cuaterna [354]. La esencia de la jarra es la reunión (*Versammlung*) de la cuaterna en un instante (*Weile*). La otra vía para acceder a la cuaterna es la del construir y del habitar, ensayada en la conferencia de 1951. La esencia del hombre, dice Heidegger, consiste en el habitar:

> ser hombre significa: estar sobre la tierra (*auf der Erde*) como mortal (*Sterblicher*), significa: habitar (*Wohnen*)[355].

Construir es propiamente hablando habitar. El habitar es la manera como los mortales –los hombres– están sobre la tierra; el construir como habitar incluye tanto el construir que significa cuidar el crecimiento de algo, como el construir que erige edificios[356]. El hombre *es* el que habita (*der Wohnende*)[357]. Y habitar es fundamentalmente proteger (*Schonen*). La residencia de los mortales sobre la tierra es el sentido del habitar en cuanto ser del hombre. Mas, estar sobre la tierra es –a una– estar bajo el cielo (*unter dem Himmel*). Es decir, el hombre es el que permanece ante los divinos (*vor den Göttlichen*) y, a la vez, el que pertenece al convivir de los hombres. ¿Quiénes son los divinos?:

> los divinos son los mensajeros señalizantes de la divinidad. Desde el

---

351 Vid. Heidegger (2000d: 148, 150–152, etc.).

352 Heidegger (2000c: 187).

353 Heidegger (2000c: 173–182).

354 Heidegger (2000c: 175).

355 Heidegger (2000d: 149).

356 Heidegger (2000d: 150).

357 Heidegger (2000d: 150).

> imperar (*Walten*) sagrado de la divinidad, aparece el Dios en su presente o se sustrae (*entzieht*) en su disimulo (*Verhüllung*)[358].

Como en cada uno de los cuatro están implicados los demás, "al nombrar a los divinos, co–pensamos a los otros tres desde la simplicidad (*Einfalt*) de los cuatro"[359].

Los cuatro: "tierra y cielo, los divinos y los mortales", constituyen una unidad originaria, en la que cada uno se refiere esencialmente a los demás. Tal unidad es precisamente la cuaterna[360]. Heidegger imagina la cuaterna como un juego de espejos (*das ereignende Spiegel–Spiel*, dice). Y el acontecer de este verdadero juego de espejos es el mundo. Heidegger prolonga aquí su reflexión sobre el problema del fundamento y del por qué. El mundear (*Welten*) del mundo no es explicable ni fundamentable: no hay aquí causas ni fundamentos[361]. Según las líneas finales de la conferencia sobre *La cosa*, sin mundo no hay cosa:

> solo los hombres –como mortales– alcanzan (*erlangen*), habitando, al mundo en cuanto mundo. Y solo lo que del mundo es poca cosa (*gering*), llega a ser alguna vez cosa (*Ding*)[362].

Al habitar, los mortales están en la cuaterna. Y están en ella protegiéndola. Bien pudiera decirse que el habitar que protege tiene entonces cuatro expresiones. Heidegger añade una observación. Los mortales habitan en tanto que salvan (*retten*) la tierra. Salvar significa dejar algo libremente en su esencia. Todo lo contrario de explotarla sin límite. Pero además, los mortales habitan en tanto que esperan a los divinos como divinos, aguardando las señas de su llegada, sin malentender los signos (*Zeichen*) de su ausencia. Por eso no se fabrican sus propios dioses ni rinden culto a ídolos. Aunque están en el mal (*Unheil*), esperan todavía la salvación que se ha sustraído (*entzogener Heil*)[363].

La protección de la cuaterna es la esencia, pues, del habitar. Mas, el habitar no acontece sino con (*bei*) las cosas y en (*in*) ellas. Concretamente, los mortales habitan protegiendo las

---

358 Heidegger (2000d: 151).

359 Heidegger (2000c: 180; vid. 2000d: 151).

360 Heidegger (2000d: 151–152).

361 Heidegger (2000c: 180–182).

362 Heidegger (2000c: 184).

363 Heidegger (2000d: 152).

cosas que crecen y erigiendo las que no crecen. Dado que proteger y erigir son el significado estricto de construir, los mortales habitan construyendo[364]. Una construcción (*Baut*) es un producto del construir que erige. Es un lugar que otorga sitio (*Stätte*) a la cuaterna[365]. Decir hombre es nombrar ya la estancia en la cuaterna con las cosas[366]. Si "las construcciones custodian (*verwahren*) a la cuaterna", entonces las auténticas construcciones respetan la esencia del habitar, que no es otra que proteger la cuaterna. Según Heidegger, proteger la cuaterna consiste en salvar (*retten*) la tierra, recibir (*empfangen*) al cielo, esperar (*erwarten*) a los divinos y conducir (*geleiten*) a los mortales. El construir protector, por ende, corresponde al aliento (*Zuspruch*) de la cuaterna[367].

En estas alusiones a la protección y al habitar puede vislumbrarse una nueva figura de la sacralidad. Lo sagrado, en efecto, exige al pensamiento una actitud reposada, decididamente lenta y abandonada. En la reflexión sobre la cuaterna se anuncia la idea de *Gelassenheit*. Esta idea, a la que Heidegger ya recurría en sus primeros textos, se debe sin lugar a dudas al maestro Eckhart. A él acude Heidegger con cierta regularidad, al menos desde fines de los años 10 y hasta el final de su vida. El respeto que siente por este teólogo y místico es difícil de exagerar. Apela a él como a un "viejo maestro de lectura y de vida"[368]. Él es un testigo de que a la mística grande y auténtica pertenecen la agudeza y la profundidad del pensamiento[369]. Eckhart sería el más antiguo maestro del pensar[370]. La filosofía alemana habría comenzado con el maestro Eckhart[371]. La osadía pensante para con Dios que muestran Boehme y Schelling tiene su comienzo en Eckhart[372]. No son pocos los asuntos filosóficos para los que es imprescindible recurrir a este pensador original, lo que vale incluso cuando este recurso asume formas críticas. Por ejemplo, la idea de cosa (*dinc*) de Eckhart, como algo que en general es, de cualquier modo que sea (Dios, alma, etc.), muestra que en él ya se ha verificado una transformación semántica que –según Heidegger– ha tenido

---

364 Heidegger (2000d: 153). Bien entendido que "la esencia del construir es el dejar habitar (*Wohnenlassen*)" y que "podemos construir solo si somos capaces de habitar" (2000d: 162).

365 Heidegger (2000d: 156–157).

366 Heidegger (2000d: 158–159).

367 Heidegger (2000d: 161).

368 Heidegger (1983d: 89).

369 Heidegger (1997j: 56).

370 Heidegger (1959: 36).

371 Heidegger (1980: 134). Lo que no significa hacer de Eckhart el iniciador de la filosofía moderna, papel que le corresponde en propiedad a Descartes: vid. Pöggeler (1984: 155).

372 Heidegger (1971: 140).

consecuencias desastrosas: *res* ya no es lo que nos afecta, importa y concierne, sino simplemente lo que es (*ón, ens*)[373].

De todas formas, es la *Gelassenheit* la que acapara la atención de Heidegger. Como es sabido, esta es una palabra que forma parte del vocabulario de la mística alemana. *Gelassenheit* (*Gelâzenheit* en alemán medieval) remonta al uso de *gelâzen* (participio perfecto de *lassen*, dejar) por parte de Eckhart y de sus discípulos Johannes Tauler y Heinrich Seuse. Esta expresión designaba originariamente un radical despojamiento del hombre, obra de la gracia divina y a la vez fruto de las propias potencias. La *Gelassenheit* es un desasimiento o dejamiento, un vaciamiento o anulación en los que desaparece toda propiedad y toda forma de apego. Este dejamiento del alma consiste, por una parte, en el abandono del mundo y de sí misma. La *Gelassenheit* es una completa deposición de la propia voluntad. Sin embargo, es a la vez una suerte de actividad primaria y fundamental, y por ello no debe confundírsela con el rechazo gnóstico de la creación ni con ese quietismo que todo lo espera de Dios. Por otra parte, los místicos insisten en que este vaciamiento radical no se realiza más que para entregarse y confiarse por entero a Dios y a su voluntad. La misma cosa, no la expresión, se halla en el Nuevo Testamento (Mc 8,35s. y par.; 1 Co 7,29–32), en Padres griegos como Cirilo de Alejandría y Gregorio Nacianceno (la *apátheia* estoica y la *ataraxía* epicúrea), en la indiferencia de Ignacio de Loyola y en la noche de los sentidos y del espíritu de Juan de la Cruz. La Reforma recibió y asumió la idea de *Gelassenheit* directamente de la mística alemana, como se aprecia en Lutero y en los teólogos protestantes Karlstadt y Franck. También aparece en los siglos posteriores, en cada caso de una manera característica: en la mística y en la teosofía barroca, en el pietismo, en la ilustración y el romanticismo, incluso en las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche, hasta llegar a filósofos del siglo XX como Weischedel, Jaspers y, en lo que aquí nos importa, Heidegger[374].

Sin embargo, aun teniendo presente toda esta historia y la evidente influencia de Eckhart sobre Heidegger, no hay que confundir las perspectivas de uno y otro. Para Eckhart, veíamos, la *Gelassenheit* designa la verdadera relación del hombre con Dios: el abandono de la propia voluntad que solo es posible por la gracia, y la entrega humilde al querer divino que está convencida de que para ganarlo todo hay que perderlo todo[375]. Heidegger conoce

---

373 Heidegger (2000c: 178).

374 Para orientarse, vid. la entrada correspondiente en el diccionario de los Grimm; también Heidrich (1974) y Körner (1995).

375 Vid. Haas (2002: 39–58).

perfectamente el uso místico de este concepto. Por eso dice que la *Gelassenheit* es una antigua palabra[376]. Se sabe que prestó especial atención a los *Discursos de instrucción* (*Reden der Unterweisung*, en alemán medieval *die rede der underscheidunge*)[377]. Y que se los llegó a apropiar como fuentes primarias de su propio pensamiento. En 1949, Heidegger cita el cuarto discurso:

> de las (obras) que no tienen gran entidad, aunque también son eficaces, no resulta nada[378].

Eckhart afirma que en tanto que somos santos y poseemos ser, en esa medida santificamos todas nuestras obras, sean de la clase que sean (comer, dormir, etc.). A partir de esa sentencia, Heidegger concluye que la esencia del hombre descansa en la esencia del ser y que la esencia del ser es lo más digno de ser pensado y experimentado. Fuera de ella, el hombre no es capaz de nada verdaderamente esencial. Es lo que sucede ahora, en esta época en la que domina el pensamiento calculador y la explotación de la naturaleza[379].

Pero Heidegger, que emplea explícitamente este vocablo, no se ceñirá a su preciso uso místico sino que, suspendiendo fenomenológicamente este uso, intentará radicalizar antropológica y ontológicamente el sentido de la expresión[380]. En la *Introducción a la filosofía* de 1928/1929 ya se vislumbra este nuevo uso de la *Gelassenheit*: "en el dejar acontecer de la transcendencia como filosofar se encuentra la originaria *Gelassenheit* del *Dasein*"[381]. Este proceso radicalizador se intensificará a partir de los años 40. Heidegger se dirige entonces contra esa vieja tradición, según la cual pensar es tener representaciones y, por lo mismo, es un querer, una facultad no receptiva sino espontánea, como decía Kant[382]. La *Gelassenheit* es para Heidegger la esencia del pensar. Ella seguirá siendo, como en la

---

376 Heidegger (2000g: 527).

377 Sobre todo a los números 1, 3, 4, 5, 10, 21 y 23; para este dato, sigo la indicación de v. Herrmann (1994b: 372, 376–379 y 385) y algunas menciones (explícitas o implícitas) del propio Heidegger a los discursos (por ej., 1995d: 158; 1959: 36).

378 El texto original dice: "*die niht von grôzem wesene sint, swaz werke die würkent, dâ enwirt niht ûz*". Una traducción al alemán moderno es la de J. Quint: "*die nicht groβen Seins sind, welche Werke die auch wirken, da wird nichts daraus*".

379 Heidegger (1994b: 70).

380 Heidegger (1995d: 109).

381 Heidegger (1996a: 401; sobre el *Seinlassen*, vid. 102–105). Vid. Heidegger (1981b: 65).

382 Heidegger (1995d: 106).

mística, una radical receptividad o disponibilidad o ausencia de querer que, aunque no es actividad alguna, sí es el más alto hacer imaginable[383]. Pero este hacer fundamental será concebido sobre todo como la apertura en la que el pensamiento se encuentra en el ser y en el acontecimiento apropiante, el encuentro (en el sentido de en–contrar–se) del pensamiento con esa apertura, verdad o claro del ser. Tal será precisamente el sentido final de la *Gelassenheit* en Heidegger:

> esta es la esencia de la *Gelassenheit*, en la que el contrariar de lo contrario (*das Gegnen der Gegnet*) encuentra (*vergegnet*) al hombre. Vislumbramos la esencia del pensar como *Gelassenheit*[384].

Esto significa que la esencia del pensar no se determina a partir del propio pensar, "sino desde lo otro de sí mismo (*aus dem Anderen seiner selbst*), o sea, desde lo contrario, que esencia en tanto que encuentra"[385]. Esta primacía de lo otro, de lo que se nos opone y contraría a nuestro pensar no es, en caso alguno, un ámbito cerrado, una alteridad impenetrable. Heidegger afirma que lo contrario es lo abierto, o, más precisamente, lo que abre (*das Öffnende*) de lo abierto[386]. Y en este mismo sentido, la contrariedad es esa alteridad que posibilita la verdad. Por esto dice Heidegger que lo contrario (*die Gegnet*) es "la esencia oculta de la verdad"[387]. Lo contrario se aclara y se oculta (*lichtet sich und verhüllt*), se acerca y se aleja (*naht sich und entfernt*), porque lo contrario es lo que acerca y lo que aleja (*das Nähernde und das Fernende*), la cercanía de la lejanía y la lejanía de la cercanía (*die Nähe der Ferne und die Ferne der Nähe*)[388]. La esencia del pensar es "la insistente *Gelassenheit* para lo contrario (*die instänsige Gelassenheit zur Gegnet*)" y, en cuanto tal, "la esencial referencia humana a lo contrario, que nosotros vislumbramos como la cercanía

---

383 Heidegger (1995d: 51ss.; 1959: 31).

384 Heidegger (1959: 53–54; vid. 36–38, 59, 70, etc.). Por eso dice v. Herrmann que la *Gelassenheit* es la esencia del pensar, no el pensamiento cotidiano ni el científico sino el pensar *par excelence*, el pensar del pensador (1994b: 372).

385 Heidegger (1959: 53). Donde traduzco contrariar, contrario y encontrar (pensando que *in contra* se halla en la etimología de encontrar), I. Zimmermann emplea en su traducción estar a la contra, contrada y transcontrar (tratando de salvar el matiz del alemán 'ver' *–vergegnen–* a través del latín 'trans'). Álvarez Gómez, en cambio, traduce *Gegnet* como regionalidad (vid. 2004b: 431–432), con lo que la interpretación de todo este pasaje resulta distinta.

386 Heidegger (1959: 42 y 44).

387 Heidegger (1959: 64).

388 Vid. Heidegger (1959: 68).

para la lejanía"[389]. Este enigmático estar presente en el pensar de lo que se le opone y lo contraría –la cercanía de lo lejano, la claridad que se oculta– hace que Heidegger recuerde el fragmento 122 de Heráclito: *ankhibasíen*. Diels–Kranz lo traducen como *Annäherung*, acercamiento[390]. Heidegger comenta que este término es traducido normalmente por *Herangehen*, acercarse, o por *Nahegehen*, también acercarse, literalmente ir cerca, aunque también afectar, tocar íntimamente. Pero mejores traducciones aún, piensa Heidegger, serían *In–die–Nähe–gehen*, algo así como ir o acudir–a–la–cercanía, y *In–die–Nähe–hinein–sich–einlassen*, adentrar–se–en–la–cercanía, en el sentido de introducirse o manifestarse en ella[391]. Aquí parece despuntar un dato irreductiblemente originario. Cuando se habla de un acercarse en el que persiste una dimensión de lejanía, o de un contrario que –permaneciendo encontrado– sin embargo (o por eso mismo) es abierto y se identifica con la verdad misma, entonces estamos ya de algún modo en presencia de lo que Heidegger denomina el acontecimiento apropiante, el *Ereignis*[392].

La *Gelassenheit* se refiere ante todo al pensar y a lo que en él se hace presente. Pero esta expresión tiene también una aplicación derivada y con sabor más contemporáneo. Heidegger, en efecto, también la utiliza para someter a juicio la amenaza que comporta la mentalidad técnica moderna. Nuestra época es la así llamada "era atómica". Ciertamente, no es una época que se pueda caracterizar únicamente por el predominio del empleo bélico de esta clase de energía. Hay una multitud de posibles usos pacíficos –sumamente rentables– de la energía atómica. Mas, lo que en el fondo destaca Heidegger es que las nuevas energías descubiertas por la técnica científica (*die wissenschaftliche Technik*) descansan en una masiva mutación (*Umwälzung*) de todas las representaciones cardinales (*aller maßgebenden Vorstellungen*). Esta radical revolución de la visión del mundo se produjo hace algunos siglos con la filosofía moderna. El hombre adquirió entonces una nueva posición (*Stellung*) en el cosmos. Y el mundo se volvió un objeto (*Gegenstand*) al que el nuevo pensamiento, regido por el imperativo de la eficacia y la productividad, dirige sus irresistibles agresiones (*Angriffe*). La naturaleza toda ha pasado a ser una suerte de gigan-

---

389 Heidegger (1959: 70).

390 Ha de notarse la diferencia de opiniones entre los intérpretes. La de Diels–Kranz no es seguida por M. Conche, que prefiere traducir *ankhibasíen* por *contestation*, controversia, discusión, apoyándose en el testimonio de la *Suda*, léxico bizantino del siglo X: *amphisbétesis* (=jónico *amphisbasíe*).

391 Heidegger (1959: 71–72).

392 Por esto es por lo que se ha dicho que la *Gelassenheit* tiene lugar al interior del *Ereignis*, *Ereignis* que es "la pertenencia mutua de la verdad del ser en su relación con la esencia del pensar y de la relación esencial del pensar con la verdad o claro del ser": v. Herrmann (1994b: 383–384 y 386).

tesca estación de bencina (*Tankstelle*), una fuente de energía (*Energiequelle*) para la tecnología y la industria. Tal relación fundamentalmente instrumental con el mundo entero se desencadenó en el siglo XVII en Europa. Es el origen del espíritu de esta nueva época, ahora ya mundial, cuyo oculto poder (*verborgene Macht*) domina la tierra entera. Esta prepotencia de la mentalidad técnica sobrepasa largamente a las capacidades humanas de pensar, querer y decidir. Hay aquí algo desazonante (*Unheimliche*): la pérdida del arraigo (*Verlust der Bodenständigkeit*), del suelo natal (*heimatlicher Boden*). Y es que sin este arraigo a la tierra (*Erde*), nada profundo y esencial puede levantarse hacia "el aire libre del alto cielo, el ámbito abierto del espíritu". La emergencia de un pensar pura y exclusivamente calculador (*rechnendes Denken*) va de la mano con la desaparición de un espacio propicio para un pensar meditativo (*besinnliches Denken*). Heidegger habla incluso de una huida ante el pensar (*Flucht vor dem Denken*). De este modo, se termina cometiendo un auténtico crimen contra la vida y contra la esencia del hombre, pues este *es* un ser pensante, meditativo (*denkende, d. h. sinnende Wesen*)[393]. Con este diagnóstico, Heidegger llama a conquistar mediante una actitud meditativa y perseverante un nuevo fundamento (*ein neuer Grund*), una forma totalmente distinta de residir en el mundo (*in der Welt aufhalten*). Este camino reflexivo combate toda representación unilateral y está orlado de una esencial simplicidad, pues quiere volver a atender a algo que está muy próximo (aunque, por eso mismo, está muy lejano). Heidegger emplea dos expresiones para nombrarlo: el dejamiento respecto de las cosas (*Gelassenheit zu den Dingen*) y la apertura para el misterio (*Offenheit für das Geheimnis*). La *Gelassenheit* es aquí una actitud de tranquilo desasimiento o dejamiento para con los modernos productos técnicos y de respetuosa contención para con la naturaleza que nos alberga y sostiene. No se trata de regresar a un estado natural prescindiendo de las novedades de la tecnología, puesto que estas indudablemente aligeran la vida contemporánea. Solamente se trata de cultivar una relación libre con los objetos técnicos, en virtud de la cual se los utiliza y se los aprovecha, pero sin permitirles tomar el control de la existencia humana. Heidegger dice que de esta manera decimos simultáneamente 'sí' y 'no' al poder de la técnica moderna. A la vez, así es como nos mantenemos abiertos al sentido oculto (*verborgener Sinn*) de la técnica, cuyo misterio consiste precisamente en que se muestra (*sich zeigt*) y, a la vez, se sustrae (*sich entzieht*). El hombre puede mantenerse libre (*freihalten*) de las creaciones técnicas, dejándolas reposar (*beruhen lassen*) en sí mismas. Y es que ellas no nos incumben en lo más íntimo y propio (*im Innersten und Eigentlichen*) de la existencia. A las pretensiones exorbitantes, amenazadoras de la mentalidad técnica debe

---

393 Heidegger (2000g: 519–525).

oponerse, pues, su relativización radical. El pensar meditativo contribuye al arraigo de las obras humanas (*Bodenständigkeit menschlicher Werke*) por su misma naturaleza: queda, reflexiva, esencial. Solo así se hace posible el surgimiento de auténticas obras, de esas que, por tener raíz en la tierra, son capaces de levantarse hacia lo alto. Heidegger piensa que esta es la única manera de proteger el ser del hombre[394].

Hay que decir, aunque solo sea de paso, que estas ideas de Heidegger en torno a la *Gelassenheit* y a la manera de enfrentar las amenazas de la mentalidad técnica moderna han sido vinculadas con distintas formas de sabiduría oriental. Heidegger prestó atención a determinadas vertientes de la reflexión oriental. Se sabe que tuvo una serie de alumnos japoneses, luego responsables de su recepción en el Japón. Es conocida también su influencia en una serie de pensadores japoneses, sobre todo en los de la escuela de Kioto[395]. Tampoco es secreto que, con la ayuda de un estudiante chino, Heidegger llegó a traducir algunos pasajes del *Tao Te Ching* de Lao Tse[396]. Pero debemos cuidarnos de establecer una fácil concordancia entre Heidegger y el pensamiento oriental. El propio Heidegger lo ha advertido: la resistencia contra el mundo técnico no provendrá de una mera asunción del budismo–zen o de otras experiencias de mundo del Oriente. Para adoptar una nueva manera de considerar las cosas, es necesaria la ayuda de una nueva apropiación (*Neuaneignung*) de la tradición europea[397]. Claro está que esta advertencia contra una interpretación budista u orientalista de Heidegger vale en general para cualquier intento por identificarlo rápida e irrestrictamente con alguna tradición religiosa particular[398], sin que esto impida reconocer su especialísima y conflictiva relación con la tradición cristiana. Puede decirse que, en sus alusiones a Oriente, Heidegger no efectúa forma alguna de apropiación o reelaboración de ideas taoístas o budistas, sino que intenta despojar de su ropaje especulativo occidental y cristiano a la experiencia sagrada en que se apoyan las diferentes formas –históricamente

---

394 Heidegger (2000g: 526–529). Vid. Heidegger (1983d: 88).

395 Para los casos de Tanabe y Nishitani, vid. Heisig (2002: esp. 46, 148–151, 168, 180, 227–228, 241–242, 272, 289–290, 381, 387, 390, 401, 403–404, 413, 417).

396 Vid. el testimonio directo de P. Shih–yi Hsiao, "Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching", en G. Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu 1987), pp. 93–103, citado por Zimmerman (1993: 250 y 266 n. 11). Pueden encontrarse algunas alusiones bastante explícitas de Heidegger al taoísmo (por ej. 1969c: 198; 1957b: 29; 1994c: 93). Sobre esto, vid. Pöggeler (1992) y Caputo (1993: 283–284). Respecto de Heidegger, el budismo mahayana y su idea de sunyata, vid. Zimmerman (1993: esp. 250–260). Y, más en general, sobre la ocupación de Heidegger con el pensamiento oriental y viceversa, vid. Elberfeld (2003).

397 Heidegger (2000i: 679).

398 Vid. Pöggeler (1984: 173).

muy diversas– de experiencia de lo divino. A favor de este argumento puede esgrimirse la conversación mantenida por Heidegger con un monje budista en los años 60. En ella, Heidegger considera que lo decisivo de una religión consiste en seguir (*folgen*) las palabras (*den Worten*) del fundador. Y solamente eso, pues ni los sistemas ni las doctrinas o dogmas tienen a sus ojos una posición capital:

> religión es seguimiento (*Nachfolge*) [...] Sin lo sagrado nos quedamos sin contacto con lo divino. Sin ser tocado (*Angerührtsein*) por lo divino no hay experiencia del Dios[399].

En cualquier caso, el aire de parentesco del pensamiento de Heidegger con las religiones místicas orientales encuentra una base en sus reflexiones sobre la *Gelassenheit*. Y no solo en esta idea. Heidegger emprende en sus últimos años nuevas rutas. En particular, parece someter al *Ereignis* y a la *Lichtung* a una nueva radicalización. Decíamos más arriba que el giro de Heidegger puede datarse en los años 30, como dice la *Carta sobre el humanismo*, y que su primera expresión es la de los *Aportes a la filosofía*. Mas, agregábamos que el pensamiento entonces formulado fue sometido por el propio Heidegger a importantes precisiones y correcciones. Probablemente la conferencia de 1962 *Tiempo y ser* es el texto decisivo para comprender los nuevos alcances que adoptó el giro en esos años postreros. Allí se intenta argumentar que el ser no es lo último, sino que más allá de él mismo habría una donación originaria. Heidegger ya había vislumbrado la posibilidad de distinguir entre el ser y su venir a la presencia. Incluso se ha dicho que algunas expresiones de *Ser y tiempo* permitirían establecer esta distinción[400]. Pero es sobre todo en los años 40 y 50 cuando Heidegger empieza a pensar en el ser como en el don de la presencia, el don primordial *par excelence*[401]. Ya lo vimos en la *Carta sobre el humanismo*. Es necesario preguntar en qué consiste más precisamente esta donación.

Conocemos la costumbre madura de Heidegger de pensar por medio de señas, más que por demostraciones o argumentos concluyentemente encadenados. El cuestionamiento

---

399 Heidegger (2000h: 590).

400 Vid. Heidegger (1979: 212, 230, 316).

401 Dice Heidgeger que "hay ser y nada [...] Simplemente decimos: hay (*Es gibt Sein und Nichts* [...] *Leichthin sagen wir: es gibt*)". No solo la nada no es; tampoco el ser "es". Para Heidegger, que haya ser significa que este se da. Aparece entonces, en estricto rigor, un darse (*Geben*) (1976i: 419; vid. 413). Vid. también Heidegger (1997i: 341).

del lenguaje objetivador va ganando proporciones inundatorias en el decurso de su pensamiento. En la conferencia *Tiempo y ser* Heidegger hace una seña (*Wink*) y asegura desde el principio que no se trata de escuchar una serie de enunciados cuanto de seguir la marcha del señalar[402]. Pues bien: para la meditación más sencilla, para la filosofía e incluso para el moderno pensar técnico e industrial, ser significa siempre estar presente (*Anwesen*). Heidegger se rinde a la afirmación metafísica según la cual ser equivale a presencia[403]. Mas, "el ser es determinado como presencia (*Anwesenheit*) por (*durch*) el tiempo". Una cosa determinada es y está en el tiempo. ¿Y el ser? "¿Es en general el ser?" El ser no es una determinada cosa, y no está en el tiempo. Pero como estar presente, el ser sí está determinado por el tiempo. Y el tiempo tampoco es una cosa determinada ni está en el tiempo. El tiempo pasa (*vergeht*), pero permanece como tiempo. Permanece significa que no desaparece, que está presente, es decir, que es determinado por el ser. Entonces: ser y tiempo se determinan mutuamente (*bestimmen sich wechselweise*), pero ni el ser es temporal ni el tiempo es un ente[404].

¿Nombran entonces ser y tiempo un estado de cosas (*Sachverhalt*) desde el cual resultan (*ergeben*) el uno y el otro?:

> no decimos: el ser es, el tiempo es, sino: hay ser y hay tiempo (*Es gibt Sein und es gibt Zeit*)[405].

Ya lo hemos visto: Heidegger destaca en la expresión "hay" (*es gibt*) la presencia del verbo dar (*geben*). Las frases recién citadas podrían traducirse como "se da ser y se da tiempo". El haber del que aquí se trata es en verdad un darse. Entonces, si se dan ser y tiempo, hay que concentrarse en el sentido del "se" (del *es* alemán). Heidegger dice que estar presente se muestra como un dejar estar presente (*Anwesenlassen*). Y que este dejar estar presente es propiamente un llevar a lo desoculto (*ins Unverborgene bringen*), un desvelar (*Entbergen*) o llevar a lo abierto (*ins Offene bringen*). El dejar estar presente "da" (*gibt*) dicho estar presente que es el ser. En el "se da" (*es gibt*) nos encontramos, decíamos, con un dar (*Geben*). El "se" que da se revela como un dar. Llegamos, en este punto, a unos elementos bastante oscuros[406].

---

402 Heidegger (1969e: 2).

403 Vid. González (2004b: 141–149).

404 Heidegger (1969e: 2–3 y 7).

405 Heidegger (1969e: 5).

406 Heidegger (1969e: 4–5). Vid. también Heidegger (1977f: 101–103).

Advierte Heidegger que deben abandonarse las usuales representaciones metafísicas según las cuales el ser termina por ser el fundamento del ente (*Grund des Seienden*). La cuestión más radical se esconde en el dejar (*lassen*) del dejar estar presente, esto es, en este desvelar (*Entbergen*), en el dar del "se da". El ser le pertenece al dar como el don (*Gabe*) que se da[407]. Entonces el ser, el estar presente se transforma (*verwandelt*): como dejar estar presente, pertenece al desalbergar y está contenido como don en el dar:

> el ser no *es*. Hay ser (*Sein gibt Es*) como el desvelar del estar presente[408].

La historia de la metafísica es la historia de las modulaciones del ser entendido como estar presente, desde el *Hèn* hasta la voluntad de querer en el eterno retorno de lo mismo *(des Gleichen)*. Estas modulaciones muestran que en el ser hay una verdadera historia. La historicidad peculiar del ser estriba en cómo acontece (*geschieht*) el ser, en la manera según la cual se da ser. Pero esto es lo que ya se olvidó en los mismos orígenes de la filosofía. Parménides tematizó el ser (*eînai, eón*) en cuanto "el ser es" (*ésti gàr eînai*). Pero no reparó en que hay ser, en que el ser se da. La filosofía quedó prendada del don, pero no de su darse. Y el don que es el ser, es conceptualizado de modo exclusivo en referencia (*im Hinblick*) al ente. Heidegger habla de un destinar (*Schicken*): es un dar que da su don –el ser–, pero que como dar se retira, se sustrae. El ser es lo destinado (*das Geschickte*). La historia del ser es entonces el destino del ser (*Geschick von Sein*). Y pertenece a la esencia de este destino que tanto el destinar mismo como el "se" (*Es*) que destina (*schickt*) se mantienen en sí mismos (*an sich halten*). Este mantenerse es la *epokhé*, la reserva o abstención. Notemos que ya en 1946 Heidegger hablaba de la *epokhé* del ser, en tanto que en este hay un cierto mantenerse o retenerse aclarante (*lichtendes Ansichhalten*)[409]. Hay, pues, ser. Por un lado, aquí se oculta, retira o sustrae la destinación (*Schickung*), y por el otro, se desvela el ser al pensar. El hombre es, en este sentido radical, aquel a quien le atañe lo destinado, el receptor del don, el agraciado con ese estar presente que se da que es el ser[410].

---

407 En *¿Qué significa pensar?*, Heidegger había dicho que lo más preocupante da que pensar y nos encomienda al pensar. Este don (*Gabe*) que lo máximamente pensable nos concede (*vergibt*) es la dote propia (*eigentliche Mitgift*) que se oculta en nuestra esencia. Solamente por medio de esta dotación, somos capaces del pensar (2002: 130–131; vid. también 146–151, 154–155, 247).

408 Heidegger (1969e: 5–6). Vid. Heidegger (1969f: 40).

409 Heidegger (1977e: 337).

410 Heidegger (1969e: 7–13).

Mas, este atañer (*Angehen*) tiene una extraña figura. Porque no solo nos atañe lo que ahora está presente, sino también lo que ya no es ahora y lo que todavía no es ahora. Estar presente no se identifica, por extraño que parezca, con el tiempo presente. A su modo, también están presentes el pasado y el futuro. El ahora puntual no agota las posibilidades de la presencia. Y es que el estar presente posee una suficiencia y amplitud (*Reichen*) que une a los tiempos[411]. Así como el ser no es un ente, el tiempo auténtico tampoco es temporal. Es una unidad unificante (*einigende Einheit*). Entonces pasado, presente y futuro se entregan (*reichen*) recíprocamente. Heidegger interpreta esta unidad de entrega mutua como una cercanía (*Naheit*), como el darse que ilumina y oculta (*das lichtend–verbergende Reichen*), "el dar de un dar" (*das Geben eines Gebens*). En esta unidad temporal descansa (*beruht*) el destinar del ser. Nuevamente ha de decirse que el tiempo no es. Más bien hay tiempo, se da tiempo. El tiempo no es ninguna potencia indeterminada (*unbestimmte Macht*), sino que es el ámbito (*Bereich*) de ese ofrendarse unitario en el cual –y solo en el cual– el hombre es hombre[412].

Y llegamos a la cuestión decisiva. Si el ser reposa en el tiempo, el tiempo reposa en el acontecimiento apropiante. Ser y tiempo son dones de un dar originario. En este "se da" parecen hallarse tanto el ser como el tiempo. ¿En qué consiste este enigmático (*rätselhaft*) "se"? Heidegger dice, por lo pronto, que el "se" es un estar presente del estar ausente (*ein Anwesen von Abwesen*). Ser y tiempo se pertenecen (*gehören zusammen*), se apropian (*zueignen, übereignen*) de lo que cada uno tiene propiamente:

> a lo que determina a ambos, tiempo y ser, en su carácter propio, esto es, en su mutuo pertenecerse (*Zusammengehören*), lo llamamos: el acontecimiento apropiante (*das Ereignis*)[413].

A este acontecimiento apropiador pertenecen ambos. En el ser y el tiempo se oculta este acontecer apropiante. ¿Qué es, pues, el *Ereignis*? Hemos traducido *Ereignis* como acontecimiento apropiante, apropiador o apropiatorio. Siempre en el entendido de que el *Ereignis* no es un sujeto (el acontecimiento) que realizaría la acción apropiatoria. En absoluto:

---

411 Para ser precisos, habría que señalar que Heidegger incluye al espacio en el tiempo, y que lo hace de tal manera que suele hablar del espacio–tiempo (*Zeit–Raum*). Esto ya se apreciaba en los *Beiträge*, como vimos. Solo insinúo esta cuestión. Vid. Heidegger (1969e: 14–15 y 24).

412 Heidegger (1969e: 13–17 y 21–22).

413 Heidegger (1969e: 20).

el acontecimiento es la apropiación misma, la apropiación recíproca o co–apropiación del hombre y el ser. Por eso Heidegger advierte que la pregunta por el *Ereignis* no se puede responder enunciativamente, pues la cosa que hay que pensar lo prohibe. Dado que esta cosa es aquello que incumbe y atañe radicalmente al hombre, solo se la puede pensar si previamente se tiene experiencia (*Erfahrung*) de ella[414]. El hombre pertenece al *Ereignis*. Por eso el *Ereignis* no es cualquier evento o suceso (*Vorkommnis, Geschehnis*), sino un *singulare tantum*[415]. Tampoco es un supraconcepto omniabarcador (*umgreifender Oberbegriff*). Ni siquiera es el ser o el tiempo. Bien puede decirse que en este punto Heidegger toca fondo. En el acontecer apropiante se concentran por fin el estar presente, el dejar estar presente, el desocultar (*Entbergen*) y el dar. Este llevar a lo abierto (*ins–Offene–Bringen*) no está constituido por grados cada vez más originarios que terminarían en la proposición de un fundamento. Heidegger prefiere hablar de las estaciones de un camino de regreso (*Rückweg*). El ser, don del estar presente, es propiedad (*Eigentum*) del acontecer apropiante, y en él desaparece (*verschwindet*). El tiempo también resulta apropiado (*ereignet*) en el acontecimiento. El *Ereignis* mismo se retira y, así, se olvida. La sustracción (*Entzug*), como peculiaridad del *Ereignis*, conduce a la *léthe*. El acontecer apropiante se expropia (*enteignet sich*) a sí mismo. Esta expropiación (*Enteignis*) no solo le pertenece sino que constituye su propiedad[416]. Tan es así que el *Ereignis* ni es ni se da. Pretendiendo situarse fuera del ámbito de validez del pensar representativo (que obedece a las leyes de la lógica), Heidegger repite que el acontecimiento apropiador acontece apropiadoramente (*das Ereignis ereignet*)[417].

El *Ereignis*, en fin, parece ser otro nombre para la cosa definitiva del pensar, a la que Heidegger llama en ocasiones lo mismo (*das Selbe*). Ya lo hemos visto. El *Ereignis* no dice aquí sino lo mismo. Sin embargo, tal decir conduce a lo más antiguo del pensamiento occidental: a la *A–létheia*[418]. Para Heidegger, en la historia del ser se anuncia el *Ereignis* "primera-

---

414 Heidegger (1969f: 27–28, 41 y 57).

415 Heidegger (1957b: 29).

416 Heidegger (1969e: 23; 1969f: 44).

417 Pareja reflexión en Heidegger (1997h: 444). Vid. Heidegger (1969d: 258–259). El *Ereignis* es caracterizado también como *Ergebnis*, no como resultado, sino como *Er–gebnis*, el darse. El mismo ser necesita (*bedarf*) de ese *Ereignis* que se da (*es gibt*) "para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia (*um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen*)". Y es que el *Ereignis* es lo más inaparente, lo más simple, lo más próximo y a la vez lo más lejano: es justamente el sitio de residencia de los mortales: Heidegger (1969d: 260–267).

418 Heidegger (1969e: 18–25). Vid. Heidegger (1969f: 46 y 48–49).

mente como transformación de la esencia de la verdad"[419]. Y por esto mismo, la *alétheia* es, de acuerdo a lo impensado en ella,

> el claro (*Lichtung*) del cobijar que se oculta (*sich verbergenden Bergen*) en el sentido del acontecimiento apropiante[420].

Tal vez por eso fue por lo que Heidegger dijo –en 1973– que su fenomenología es "una fenomenología de lo inaparente (*des Unscheinbaren*)" [421], esto es, de lo que no aparece.

Ereignis es uno de los nombres del acontecimiento fundamental, del hacerse presente del ser. El otro nombre de este acontecer es *Lichtung*. Acabamos de ver que Heidegger identifica al *Ereignis* con la *Lichtung*. Un par de años después de esta conferencia, en 1964, Heidegger vuelve sobre esta misma cuestión. Dice que toda presencia se asienta en algo abierto, libre (*in einem Offenen, Freien*). Incluso la claridad (*Helle*), en permanente debate con lo oscuro (*Dunkel*), supone la prioridad de esa apertura, de esa región libre en juego (*freie Gegend im Spiel*). Pues bien: este *prius* es la *Lichtung*, que Heidegger deriva del adjetivo *leicht*: ligero, abierto, liberado. La *Lichtung* no es la luz (*Licht*), sino lo abierto libre (*das freie Offene*) en que las cosas se hacen presentes (o se vuelven ausentes) de las maneras más diversas (visual, auditivamente, etc.). La *Lichtung*, así entendida, sería la cosa originaria (*Ur–sache*) o, en palabras de Goethe, el fenómeno originario (*Urphänomen*)[422]. Heidegger dice que es el lugar que todo lo reúne y lo acoge:

> el rayo de luz (*Lichtstrahl*) no crea el claro (*Lichtung*), la apertura (*Offenheit*), sino que tan solo la atraviesa (*durchmißt*)[423].

Es en lo ya abierto en donde la luz ilumina y la oscuridad esconde. La *Lichtung* ofrece ese espacio libre para el dar (*Geben*) del ser y el recibir (*Hinnehmen*) del pensar. Por eso ser y pensar se fundan en la *Lichtung*: ella es la condición de posibilidad de la presencia o ausen-

---

419 Heidegger (1997h: 448).

420 Heidegger (1997h: 448 n. a).

421 Heidegger (1977f: 137). Mucho antes, en 1939, Heidegger decía ya que para el filósofo "lo invisible (*das Unsichtbare*) es más ente que (*seiender als*) lo visible (*das Sichtbare*)" (2005a: 209; vid. 214).

422 Heidegger cita las *Máximas y reflexiones* (n. 993).

423 Heidegger (1969h: 73).

cia y de su recepción. Heidegger cita el poema de Parménides[424] y asegura que la *Lichtung* equivale a eso que allí se denomina *alétheia*, el desocultamiento (*Unverborgenheit*). Y sin embargo, admite que la filosofía griega –ya desde Homero– olvidó aquel desocultamiento y se plegó al concepto natural (*natürlicher Begriff*) de verdad, según el cual lo verdadero (*alethés*) es una propiedad de los enunciados (*Aussagen*) y, por lo mismo, significa en primera línea corrección y fiabilidad (*Richtigkeit und Verläßlichkeit*). Pero el ocultamiento (*Verborgenheit*) pertenece al desocultamiento, la *léthe* a la *A–létheia*. Hay un ocultarse (*Sichverbergen*) del claro de la presencia. Entonces, si la *Lichtung* es el claro, se trata del claro "de la presencia que se oculta (*Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit*)". La tarea del pensar está más allá de la filosofía metafísica y onto–teo–lógica[425]. Es una tarea que puede resumirse en dos palabras: claro y presencia (*Lichtung und Anwesenheit*). No por eso este pensar es una mera mística infundada, o mala mitología, o puro irracionalismo. El pensar es tan simple que escapa a la distinción entre lo racional y lo irracional. No es efectivo como la tecnología apoyada en la ciencia, aunque tiene su propia necesidad (*eigene Notwendigkeit*). Y debe estar dispuesto a dejarse enseñar, porque de otra manera comete una falta de educación (*apaideusía*): tal como lo había hecho en el apéndice a *Fenomenología y Teología*, también de 1964, Heidegger recuerda la seña (*Wink*) aristotélica[426]. En suma, el pensar acaba en titubeos y, ante la perspectiva de sus límites fundamentales, se hace preguntas como las siguientes: ¿de dónde y cómo hay el claro (*woher und wie gibt es die Lichtung*)? ¿Qué habla en el hay (*was spricht im Es gibt*)?[427]. Heidegger termina confesando a través de estas dos expresiones, acontecimiento apropiante (*Ereignis*) y claro (*Lichtung*), una sola y misma cosa: la donación de la presencia, el darse mismo de lo que se da.

Cuando analizábamos los *Beiträge* destacamos el carácter salvífico y agraciante del *Ereignis*. Este es el que siempre toma la iniciativa, no el hombre, y de su libre acontecimiento pende la integridad humana amenazada por la moderna mentalidad técnica. Ahora esto adquiere aún mayor relieve, si cabe. Heidegger distingue entre el ser y ese su acontecer que se apropia del hombre y embarga su pensar. El ser ya no es el *Ereignis*, sino la presencia, el estar presente, el don al descubierto. Y el *Ereignis* es ahora el venir a la presencia, el dejar estar presente, la donación o descubrimiento. En cuanto tal, el *Ereignis* permanece

---

424 Frag. 1, 28ss.

425 Tanto es así que Heidegger llega a decir que la filosofía es un peligro para el pensar: "*die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren*" (1983c: 80).

426 Se trata del trozo ya citado de *Met.* IV, 4, 1006a 6ss.

427 Heidegger (1969h: 71–80).

oculto o, en el mejor de los casos, co–presente con la presencia. Pero dicha co–presencia es inaparente, invisible. No se exhibe, sino que se acusa como aquello que, justamente por su carácter de principio radical, es inaprehensible y por eso mismo queda oculto o velado. La *Lichtung* no es sino otra forma de hablar del *Ereignis*. El hacerse presente es, visto desde el punto de vista de la luz del ser, la constitución del claro que franquea un espacio libre y despejado para su lucimiento. La apertura de ese claro no se identifica con la luz, sino que es la condición misma que hace posible el despliegue luminoso de la luz. Es decir, el ser solo puede esenciarse si previamente se ha abierto un espacio para su despliegue. La llegada del ser indica un acontecimiento que, de tan fundamental y originario, no llega ni acaba nunca de arribar. Es la apertura constante y sutil del espacio libre que requiere el ser para iluminar los entes[428]. En este claro, en este darse o hacerse presente reposa todo: hombres y dioses, cielo y tierra. Si en la época de los *Beiträge* el ser era la clave de todas las cosas, ahora lo determinante está más allá del ser: es ese enigma que, situado por detrás –*sit venia verbo*– de la presencia y de la luz, hace posible el juego de espejos en que consiste la cuaterna. Mortales y divinos se vinculan por obra y gracia de una decisión situada históricamente, es decir, de unas señas fugaces de los dioses ante las cuales los hombres han de optar, pues el paso de aquellos se concentra en el instante de la decisión (en el *kairós*). En el hombre se percibe con especial nitidez el misterio invisible del *Ereignis* y la *Lichtung*. La *Gelassenheit* apunta al pensar que se conforma con el venir a la presencia y la apertura del claro para lucir. Por eso la *Gelassenheit* es la virtud del hombre que se hace cuestión de la verdad del ser y que toma la decisión crucial –el hacer más importante de todos– de someterse al enigma de su donación. Quien se pregunta por la presencia y la luz del ser, ha de acoger con prioridad el misterio indecible y a la vez ineludible del oculto venir a la presencia y del invisible despejamiento del espacio para la luz. Esta previa acogida es una deposición de las tendencias dominantes o voluntaristas del pensamiento y, en general, del hombre. La *Gelassenheit* es un abandono, un desasimiento o dejamiento que permite que lo otro por excelencia se manifieste, y que se manifieste a través de su retirada o reserva característica. La analogía con el acontecimiento libérrimo y salvífico de la gracia es ostensible. Ya lo hemos destacado. Por supuesto que Heidegger somete a este acontecer agraciante a un agudo proceso de secularización, al menos en cuanto desactiva sus significados más obviamente religiosos y confesionales. Pero persisten de todos modos esas estructuras típicas de la tradición cristiana que han sido tan acentuadas por la teología protestante: la gracia entendida como adviento de un don, cuyo carácter esencialmente liberador y abierto exige

---

428 Vid. González (2004b: 144–150 y 176–180).

la más radical de las decisiones humanas, esa que consiste en la aniquilación de la propia voluntad y en el abandono a aquel misterio invisible e irrepresentable.

Hemos visto, en síntesis, que los temas característicos del giro son asumidos y radicalizados en las décadas finales de la vida de Heidegger. Se repite la alusión a la huida de los dioses y al paso fugaz del Dios que se manifiesta por señas. Este Dios está emparentado con una particular concepción de las divinidades griegas, aunque también guarda relación con el panteísmo romántico del Uno y Todo. En todo caso, la divinidad es interpretada a partir de lo sagrado, y este es entendido a su vez como la *phýsis* de donde brotan las cosas, como una naturaleza sagrada, materna y magistral, e incluso como el ser mismo. De modo que lo divino es divino por ser sagrado, y no a la inversa. Los dioses sagrados integran un sistema que posee cuatro elementos. Esta cuaterna (*Geviert*) es la unidad constituida por los mortales que habitan la tierra, bajo el cielo, ante el paso coyuntural de los divinos. Mas, el hombre no es definido como *animal rationale*, ni en la época de *Ser y tiempo* ni menos aún en la época que sigue a los *Beiträge*. La esencia del hombre es el pensar, siempre que se lo entienda por su originario dejamiento, ese hacer radical que consiste en originaria pasividad ante lo otro. Esta es otra forma de decir que el ser del hombre está esencialmente apoyado en el claro del esenciarse del ser. De ahí que la única actitud saludable en la época del dominio de la mentalidad técnica sea el desasimiento para con las cosas, la apertura ante el misterio. En efecto, este desasimiento (*Gelassenheit*) es todo lo contrario de esa actitud técnica que es el dis–positivo (*Ge–stell*). Y he aquí que Heidegger radicaliza aún más su idea de la verdad del ser. Si se concede a la metafísica que el ser es el estar presente, habrá que preguntar por el llegar a presentarse, por el hacerse presente. Entendiendo que preguntar por el venir a la presencia de ese estar presente es preguntar por el don de la presencia, por la donación de este don. Tal es justamente el significado final que adquiere entonces el *Ereignis*: el acontecimiento del don del estar presente y, por ello mismo, la raíz invisible de la mutua apropiación entre hombre y ser. En efecto, este acontecimiento es tan claro y abierto que se esconde hasta pasar inadvertido. Es el claro (*Lichtung*) del desocultamiento que como tal permanece oculto. Con esto, Heidegger lleva hasta el extremo su idea de la verdad (*alétheia*): esa manifestación que, por ser pura patencia, suele no ser tomada en consideración y se niega a ser representada. La oculta claridad de esta donación y su recepción por medio del más radical abandono, por fin, hacen pensar una vez más en la idea cristiana del acontecimiento gratuito e inesperado, inmerecido e histórico de la gracia, y de la fe que no es mérito sino entrega y confianza en el don que justifica y salva. Y si bien Heidegger parece secularizar radicalmente esta idea, su pensar no deja de conservar

ciertos rasgos típicamente cristianos y de hacer referencia a lo sagrado y a la divinidad en toda su amplitud y ambigüedad.

5. Perspectivas críticas

En principio, podía parecer extravagante preguntar por el lugar de Dios y la religión en el pensamiento de Heidegger. Durante mucho tiempo, algunos intérpretes apresurados han creído ver en Heidegger a un existencialista ateo. El suyo sería un camino que, partiendo de la fenomenología, se concentra en la pregunta por el sentido del ser y en la analítica de la existencia. Y ni el ser ni la existencia plantean la pregunta por un ente excepcional, *causa sui* y fundamento inconcuso de todas las cosas que son. La cosa sería aún más clara cuando se constata que para Heidegger la vida filosófica nada tiene que ver con la actitud que se esconde en la teología o en la religiosidad corriente. Sin embargo, una lectura atenta y rigurosa del conjunto de la obra heideggeriana no permite calificarla de atea en sentido vulgar y materialista. Es cierto que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo* una analítica existencial agnóstica y que combate constantemente a la metafísica europea griega y cristiana por su carácter onto–teo–lógico. Pero también lo es que sus textos, desde los primerizos hasta los maduros, mantienen una ambigua relación con el cristianismo y apelan una y otra vez a lo sagrado y a la divinidad. La sacralidad es el ámbito de lo divino, que es justamente divino por ser sacro, y no a la inversa. Heidegger rechaza la identificación tradicional de lo divino con el ser, pero no por eso deja de aludir a un último Dios que necesita del acontecimiento del ser, y que es capaz de salvar al hombre en la época del cálculo universal. Este Dios auténticamente divino no se caracteriza por su rendimiento cosmológico, sino por su capacidad para otorgar sentido salvífico a la vida mortal del ser humano. Puede decirse con plena certeza, entonces, que este pensamiento tiene una dimensión hierofánica y teofánica. Tanto es así que Heidegger llega a decir que la esencia del pensar es el abandono o dejamiento y que la verdad del ser se despliega como libre donación, es decir, como presencia que hay, que se da. Con todo, debe admitirse que la buena comprensión de esta obra resulta difícil, pues con el tiempo sus modos expresivos se vuelven más y más crípticos, poéticos incluso, y que sus referencias a lo sagrado y lo divino resultan próximas a un misticismo rigurosamente pagano.

En efecto, decíamos al comenzar que el de Heidegger es un pensamiento que, con el tiempo, llegó a situarse en el límite de la comprensibilidad. Mencionamos su ataque al lenguaje representativo y objetivador. Se diría que hasta fines de los años 20 Heidegger se contiene

y ciñe –al menos en sus publicaciones– a los modos expresivos vigentes, aunque no faltan entonces formulaciones esotéricas, como "el mundo mundea" (*die Welt weltet*) y "la nada nadea" (*das Nichts nichtet*)[429]. Estas formas de expresión se harán frecuentes después del giro: "el lenguaje habla" (*die Sprache spricht*), "la cosa cosea" (*das Ding dingt*), "el acontecimiento acontece" (*das Ereignis ereignet*), etc. Rahner recuerda que, en una lección de los años 30, Heidegger hablaba de "una condición indispensable: quien no se deja aprehender (*prendre/ergreifen*), no es capaz de comprender"[430]. En este sentido, el filósofo se le aparece a Heidegger como alguien cogido por el asunto mismo de su pensar, en cierta forma como un poseso, uno que habla de cosas quizá simples en sí mismas, pero máximamente difíciles de captar para nosotros. Mas, hemos visto que a partir del giro que se fragua en la década de 1930 sus textos adquieren, desde el punto de vista de los usos académicos, un matiz acentuadamente heterodoxo. Por supuesto, Heidegger se defendió siempre de la acusación según la cual su pensamiento es arbitrario, místico, oscuro o iluminado, un pensar de tono gnóstico o profético[431]. Lo que ocurre, dice, es que la abismática dificultad de la cosa que hay que pensar exige un modo de escribir sumamente particular. En los *Aportes a la filosofía*, por ejemplo, el fenómeno es clarísimo. Heidegger no solo dice: "nadie comprende aquello que yo pienso aquí", sino que agrega: "querer hacerse comprensible" bien podría ser un suicidio para la filosofía[432]. La acusación de incomprensibilidad –dice en la lección sobre Schelling– no es más que un mal reproche[433]. Tiempo después, Heidegger declaraba que en los años 20, en Freiburg, había empezado a transitar un camino sin saber

---

429 Vid. un diagnóstico semejante, al menos en lo que dice relación con el lenguaje más académico y menos hermético de las lecciones impartidas en Freiburg hasta 1923, en Steinmann (2005: 311). Observemos que, pocos años después, la conferencia *¿Qué es metafísica?* originó agrias disputas acerca de la sensatez de sus proposiciones. Y no solo por parte del positivismo lógico. Stein aseguró que la conferencia, destinada a un público no especializado, renuncia a la estrictez del tratamiento científico de su problema. De ahí la falta de claridad y su tendencia a expresarse mitológicamente (1962: 132).

430 Rahner (1996: 323).

431 Heidegger (1978: 172; 1997b: 403–404; 2000c: 187; 1976i: 409 y 423; 1969f: 57; 1969h: 79; etc.). En defensa del estilo de Heidegger se ha dicho algo tan enorme como que "este leviatán recrea la lengua alemana. Es el más importante 'hecho de habla' en alemán después de Lutero": Steiner (1999: 72).

432 Heidegger (1994a: 8 y 435). Esta obra –y otras varias que se le asemejan– es una cantera inagotable de formulaciones esotéricas: el pensamiento de la verdad del ser está destinado a unos pocos (*Wenigen*) y escasos (*Seltenen*) (1994a: 11–20); el esenciarse del ser, a fin de cuentas, no es decible (*sagbar*) (1994a: 460). Etc.

433 Heidegger (1971: 10).

hacia dónde (*Wohin*) lo conduciría[434]. De ahí las alusiones al carácter peregrino de su propio pensamiento:

> lo permanente (*das Bleibende*) en el pensar es el camino (*Weg*). Y los caminos del pensar albergan en sí lo más misterioso (*das Geheimnisvolle*): en ellos podemos marchar hacia delante y hacia atrás (*vorwärts und rückwärts*)[435].

En este mismo sentido marcha el lema que Heidegger antepuso a sus *Obras completas*: caminos, no obras (*Wege, nicht Werke*). Pues el fin es el buscar mismo[436].

Pero no siempre se puede creer al autor. Por eso debemos proceder con cuidado ante las declaraciones de Heidegger. Las dificultades para comprenderlo dicen relación con un problema más hondo: el del estatuto cognoscitivo de este pensamiento. No pocos autores lo han puesto de manifiesto. Jaspers ha visto en la filosofía de Heidegger una suerte de gnosis mágica, una "mezcla de poesía y filosofía", de "sofismo y fanatismo"[437]. Ricoeur también es lapidario con el estilo de Heidegger, al que califica de hermético y preciosista. El uso que hace Heidegger de las etimologías lo llevaría a la mistificación del "sentido primitivo". Pero no es solo esto. El mayor problema, dice Ricoeur con toda razón, es que las obras maduras de Heidegger mantendrían una relación constitutivamente ambigua con la tradición filosófica. Al menos parcialmente, Heidegger pretende romper con dicha tradición especulativa y metafísica. Y es dicha lógica de la ruptura (en ocasiones manierista y afectada, dice Ricoeur) la que terminaría por precipitar al pensamiento en el vacío. Así les sucede a muchas de las expresiones típicas del Heidegger posterior al giro. Tómese, por ejemplo, la oscura y a la vez decisiva formulación *es gibt*, con la que se pretende –según Ricoeur– ni más ni menos que la desaparición del ser en el *Ereignis*, la cancelación de la historia del ser, el rostro de destino del don[438]. El intérprete nunca se siente seguro a la hora de determinar la orientación fundamental de las investigaciones de Heidegger: ¿no son –según confiesa él mismo– el fruto de un estilo de pensar que nada tiene de filosofía y que, más aún, se opone

---

434 Heidegger (1969b: 91).

435 Heidegger (1969b: 99).

436 Heidegger (1994a: 18).

437 Jaspers (1990: 58).

438 Ricoeur (1975: 397). He aquí, dice Ricoeur, el privilegio de lo griego sobre lo hebreo, de Nietzsche sobre Kierkegaard, de lo neutro sobre lo personal.

con terquedad al núcleo metafísico y onto–teo–lógico de la tradición filosófica europea? ¿O las suyas, pese a todo, siguen siendo investigaciones filosóficas que dialogan intensa y constantemente con los pensadores de la tradición europea, y que constituyen otras tantas posibilidades (quizá inexploradas) de la intención original de la filosofía griega: el amor a la sabiduría, la ciencia que se busca, la vía que se emprende cuando se está forzado por la verdad misma?

La ambigua relación de Heidegger con la fenomenología también debe destacarse. ¿Puede ser considerado Heidegger un fenomenólogo? Hasta los años 30, Heidegger se ciñe inequívocamente a los imperativos de la fenomenología: describir aquello que se muestra en y por sí mismo, solo en tanto que se muestra y dentro de los límites en los que se muestra. Tratando de discernir con el mayor cuidado posible lo que aparece respecto de todo lo demás: respecto de lo que pone aquel ante quien aparece, y respecto de aquello que lo que aparece pudiera realmente ser en sí e independientemente de su aparecer[439]. En su primera época, el pensamiento de Heidegger intentó plegarse a esta automanifestación de las cosas. Pero con el giro la cuestión se torna muy difusa. Lévinas, por ejemplo, piensa que después de *Ser y tiempo* la fenomenología prácticamente desaparece de la obra de Heidegger[440]. Una interpretación menos radical puede admitir que Heidegger no desertó de la fenomenología, pero a condición de añadir que le dio un sentido sumamente personal, casi hermético. Entonces, si seguimos hablando de fenomenología, debemos reconocer que esta sufre en el Heidegger maduro una honda transformación. Es el paso de la fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo* a la peculiarísima fenomenología de los *Beiträge* y de las demás obras posteriores al giro. Heidegger mismo dice que su pensamiento ya no es una hermenéutica, o que al menos no lo es en el mismo sentido en que lo era en *Ser y*

---

439 "[...] Husserl dijo, en un momento dado, que la fenomenología era un gesto 'positivo', es decir, que sabía liberarse de toda presuposición teórica especulativa, de todo prejuicio, para volver al fenómeno, el cual, por su parte, no designa simplemente la realidad de la cosa sino la realidad de la cosa en tanto en cuanto aparece, el *phainesthai*, que es el aparecer en su resplandor, en su visibilidad, de la cosa misma [...] La operación que consiste en despegar esa película del aparecer y distinguirlo a la vez de la realidad de la cosa y del tejido psicológico de mi experiencia es extremadamente sutil [...] El *phainesthai* es el resplandor del fenómeno que aparece en la luz, tal y como la cosa aparece. Pero eso no quiere decir que la fenomenología privilegie la mirada. Se puede realizar la misma operación con [...] el aparecer del sonido o del tacto, se puede realizar con todos los sentidos [...] En el aparecer hay algo que viene y que no se construye, la venida al fenómeno en cierto modo. Y ahí es donde a la vez la intuición, la experiencia de la pasividad tienen un papel considerable en los análisis de Husserl; hay en el aparecer algo que no se construye. La construcción, de alguna forma, viene 'después'": Derrida (2001: 57–58 y 66).

440 Lévinas (1991: 39–40).

tiempo[441]. Por medio de la elaboración lenta y cuidadosa de ciertas señas que solo aluden y nada representan, lo que preocupa al segundo Heidegger es la cuestión del ser, si bien no siempre de manera pareja. En la época de los *Beiträge*, se trata del problema de la verdad del ser, entendida como el acontecimiento apropiante del esenciarse del ser. Y luego, en la última época (la de obras como *Tiempo y ser*), se trata del problema de la donación del ser, es decir, del acontecimiento en cuya virtud el ser se da, y se da como el claro que se oculta. De aquí, dicho sea de paso, que Heidegger mismo haya calificado a esta fenomenología como una fenomenología de lo inaparente. De todos modos, ha de admitirse que luego del giro Heidegger no sigue ciñéndose estrictamente al intento fenomenológico de describir lo que se muestra.

Y esto es de máxima importancia para abordar el problema de Dios. Con frecuencia se ha puesto en duda el real valor de la segunda fenomenología de Heidegger, la responsable de los conceptos definitivos de lo sagrado, el último Dios, la cuaterna, la *Gelassenheit*, el *Ereignis* y la *Lichtung*. No debe extrañar que el modo utilizado por Heidegger para enfocar el problema de lo divino también haya sido acusado de esotérico y nebuloso, gnóstico y pagano. Ya hemos dicho que el pensamiento maduro de Heidegger ha sido objeto de estos reproches. De ahí que, en el mejor de los casos, no pueda conseguir sino asentimientos enormemente generales. Así, por ejemplo, es difícil estar en descuerdo con la alerta heideggeriana respecto del peligro que representa la actitud técnica moderna para la vida, o con su anuncio de la fuga de lo divino en ciertas regiones del planeta, etc. Por otra parte, no cabe dudar del interés que reviste el tratamiento de la esencia del pensar, del hombre y del ser en términos de *Gelassenheit*, *Ereignis* y *Lichtung*. En ellos hemos detectado ciertas dimensiones religiosas, e incluso alguna reminiscencia de la religiosidad oriental. Y reparamos en la influencia constante ejercida sobre Heidegger por la tradición del cristianismo. Esta influencia cristiana, con todo, no autoriza una conclusión simple y unívoca. Tenemos suficientes pruebas textuales de que Heidegger parece no haber resuelto nunca su personal relación con la fe cristiana, pues sus escritos maduros contienen unas críticas explícitas y tajantes al desempeño histórico y filosófico del cristianismo, y al mismo tiempo muestran una cierta connaturalidad con el acontecimiento paradójico y coyuntural de la gracia y con la convicción de que ante él no cabe otra cosa que una confiada entrega y un abandono de las propias pretensiones. Todo esto reafirma que las ideas maduras de Heidegger, pese a su indudable interés, suelen poseer un significado sumamente evanescente. Él mismo

---

441 Vid. Heidegger (1969b: 98).

prefiere hablar no tanto de conceptos cuanto de las señas que suscita la verdad del ser y a través de las cuales ella misma se manifiesta. Dichas señas son estrictamente esotéricas, ya que no pueden ser seguidas más que por unos pocos, y conducen a un ámbito misterioso donde los argumentos y las palabras tienden a cesar con rapidez. Las señas son balbuceos ante el acontecimiento indicable y a la vez inefable del desocultamiento que se oculta. Pero es a propósito del problema de Dios que las formas expresivas de Heidegger –siempre impropias e inadecuadas en razón de la originariedad de su tema– tienden a ser además especialmente alambicadas. A mi modo de ver, no cabe la menor duda de que en los *Aportes a la filosofía* y en otras obras posteriores hay más pretensión profética (todo lo discutible que se quiera) que afirmación pura y dura respecto de lo divino[442]. Sabemos que parte importante de la argumentación del Heidegger maduro descansa en el recurso a las etimologías, a la poesía, al mito y a la mística. Por esto sus dichos en torno a lo divino son no solo imprecisos sino sobre todo imprecisables. Y es que una reflexión plagada de contenidos desiderativos, siempre inadecuada para con su objeto, y apoyada en formas de expresión naturalmente alusivas y no representativas, es –como dice Lévinas– incontrolable o incontrastable[443].

---

442 Vid. Jaspers (1990: 134–135).

443 Vid. Lévinas (1991: 40). Con todo, ha de reconocerse que aquí se libra toda una querella interpretativa. Algunos lectores dicen que no se ve con nitidez cuál es el puesto del último Dios en el pensar del *Ereignis*, ni cuál el carácter de las afirmaciones acerca de esta divinidad: cf. Polt (2003: 191). Por eso puede preguntarse si la de Heidegger no es una nueva teología filosófica, o una renovación de Schelling o Nietzsche, o una teosofía no demasiado lejana de Franz von Baader. También se ha afirmado que la idea del último Dios es una idea pobre, no en el sentido heideggeriano de una (postmetafísica) impotencia divina, sino en el de su falta de precisión y significado: cf. Greisch, en Janicaud (2001: 187–188). En el mismo sentido, se ha dicho que el lenguaje oracular del Heidegger tardío, aunque lleno de un aire de misterio, no es adecuado en absoluto para la teología cristiana, ya que es esencialmente pagano: vid. Jonas (2005: 330). Asimismo, hay quien ha llegado a decir que una lectura atenta de los *Beiträge* disipa cualquier duda, pues allí "no se trata evidentemente de Dios": Marion, en Janicaud (2001: 223). Mas, a Heidegger no le faltan defensores que, aun admitiendo las dificultades planteadas por su estilo, aseguran que esta forma de pensar no puede ser identificada con un misticismo neopagano ni con la proclamación de una nueva religión o una nueva mitología: cf. Courtine (1994: 530) y Thurnher (1992: 101). Notemos que el propio Heidegger parece identificarse con Schelling, que también fue (en su opinión) injustificadamente acusado de místico y teosófico (vid. 1971: 141). Otra línea de defensa acentúa que, si bien no hay una teología en forma en las referencias de los *Beiträge* a los dioses, al último Dios o a su paso fugaz, sí estaríamos ante alguna versión (muy difícil de determinar) de teología negativa: cf. Polt (2003: 191), que así matiza su acusación de mitologismo. El pensar de Heidegger, se afirma, no formula afirmaciones directas sobre la esencia de Dios, sino que –apoyado como está en Hölderlin y Nietzsche– ofrece posibilidades para una mejor precomprensión del hombre respecto de lo divino: cf. Thurnher (1992: 97–101).

Por esto mismo, un estudio del problema de Dios en Heidegger ha de atender no solo a sus reflexiones maduras y tardías (llenas de alusiones a lo sagrado y a lo divino), sino también a ese pensamiento agnóstico desarrollado en la época de *Ser y tiempo*. Y debe hacerlo porque es sobre todo en esa época cuando Heidegger desarrolla una argumentación estricta y apta para la discusión racional. La hermenéutica de la facticidad de los años 20 y la analítica existencial de *Ser y tiempo* nada dicen acerca de una relación humana con lo divino ni toman posición en torno a ello. Estas investigaciones no son, pues, ni teístas ni ateas. Heidegger piensa que el análisis filosófico no prejuzga a favor ni en contra de estas opciones. Y no lo hace justamente porque estas opciones no son resolubles con las armas del preguntar radical y la argumentación conceptual carácterísticas de la filosofía. Aquí es donde se abre el campo de unas decisiones existenciales enteramente extrafilosóficas. Cuando la decisión se decanta por el teísmo, nos hallamos en el campo de la fe religiosa. Dentro de ella, la fe cristiana constituye una particular afirmación teísta: la que supone una adhesión al acontecimiento de la vida, la muerte en la cruz y la resurrección de Jesús de Nazaret, a quien se confiesa como el Cristo de Dios. Se ve que Heidegger no admite ninguna continuidad existencial entre lo que la filosofía puede pensar a partir de un análisis radical y riguroso de la existencia, y lo que la teología logra entender a partir de la fe libremente asumida. Pero aunque la distinción disciplinaria sea clara, no es tan fácil admitir la existencia de un abismo rotundo entre la filosofía y la teología en cuanto formas de vida. Un somero análisis histórico muestra ejemplos eminentes donde filosofía y teología han convivido de manera fructífera. Las numerosas lecturas históricas de Heidegger así lo confirman. Por ejemplo, las *Confesiones* de Agustín muestran la fecundidad filosófica de un clásico de la espiritualidad cristiana. Este canto de alabanza a Dios contiene análisis magistrales del tiempo, la memoria y la *conditio humana*. Podrá alegarse que todas y cada una de las afirmaciones de esta obra están afectadas por una cuestionable metafísica onto–teo–lógica. Pero permanece el hecho de que en un mismo autor coexisten inclinaciones explícitamente religiosas y confesionales con unas intuiciones propia y auténticamente filosóficas, y que unas y otras se alimentan recíprocamente. El gesto filosófico de un teólogo –así como el gesto teológico de un filósofo– no es forzosamente impostado ni tiene por qué estar ejecutado de manera condicional 'como si...'. El caso de Agustín, además, es especialmente decidor por su radical influencia en *Ser y tiempo*, casi comparable a la de Aristóteles y Kant. Parece, pues, que no se puede sostener la tesis heideggeriana de la incompatibilidad vital de la actitud teológica y la filosófica[444].

---

[444] Vid. Schöndorf (2000: 248–251).

Pero además del problema planteado por Heidegger acerca de las relaciones entre la filosofía y la teología, está el asunto de la pertinencia de su propia comprensión de la filosofía. En los años 20 la filosofía es entendida como una ontología mundana e histórica basada en una analítica existencial que nada dice acerca del problema de Dios. Esta precisa posición sostenida en la época de *Ser y tiempo* no ha sido proseguida por algunos filósofos y teólogos católicos cercanos a Heidegger. Basados en Tomás de Aquino, en Kant y en los grandes idealistas, e incluso en la fenomenología de Husserl, estos autores creen detectar una insuficiencia en el extraordinario planteamiento de la existencia que hace Heidegger en *Ser y tiempo*, el cual no haría justicia a su apertura transcendental, a su búsqueda de sentido absoluto y a su fundamentación en un ser infinito. Stein, por ejemplo, acepta toda la pertinencia del análisis del arrojamiento humano, pero agrega: si el hombre está arrojado, y si es claro que él mismo no se ha arrojado en la existencia, ¿quién le arroja? Nada dice Heidegger, por supuesto. Pero no lo dice porque la *Geworfenheit* no sería suficientemente originaria. La pregunta por el de–dónde no remite a ninguna causa intramundana, sino que escapa a los márgenes de este mundo y permite entrever que en la condición de arrojado se esconde una creaturalidad y que, por ende, ha de haber un ser fundado en sí mismo y fundante que crea y arroja al ente arrojado que es el hombre. El *Dasein* tiene la experiencia de ser algo y no todo, de ser *ab alio*. Dicho de otro modo: tiene la experiencia de estar vinculado con un ser que no es el suyo, el ser verdadero e infinito que es su fundamento y su fin. Cuando el hombre reconoce que "todo instante ofrece una plenitud" y que el propio ser no es por excelencia tempóreo, tiene esa radical experiencia y puede vislumbrar la eternidad de Dios. Heidegger, pues, dice que la interpretación ontológica del *Dasein* no prejuzga "ni positiva ni negativamente acerca de un posible ser para Dios", y que su libre poder–ser arrojado entre los entes no está en poder de la libertad del *Dasein* , pero nada dice acerca de aquel ser infinitamente libre y no arrojado que arroja. Stein agrega que la interpretación heideggeriana de la experiencia de la nada también es insuficiente. El manifestarse de la nada en nuestro propio ser significa a la vez la ruptura del ser finito. La pregunta ¿por qué hay ser y no más bien nada? debe transformarse en la pregunta por el fundamento eterno del ser finito. En el fondo, la analítica existencial de Heidegger tiene por auténtico sujeto al ser no redimido. Frente a ella, la verdadera pregunta por el sentido del ser es la que realiza la *analogia entis*. Heidegger, se lamenta Stein, es siempre peyorativo con el rol filosófico del cristianismo y no reconoce la valía de la filosofía medieval[445].

---

445 Vid. Stein (1962: 93, 107–112, 122, 125–127, 129, 134–135).

La fenomenología francesa también ha enjuiciado con dureza el análisis heideggeriano de la existencia. Lévinas, como se sabe, ha puesto en cuestión la idea de intencionalidad mantenida por Husserl, idea que se desdobla en la correlación de dos términos equivalentes y estructurables: la mención intencional y el objeto mentado. A su manera, Heidegger continúa esta idea a través de la noción de comprensión del ser, que en último término sería –en palabras de Lévinas– la recepción de la quietud o reposo del ser (la "identidad de lo Mismo"). Contra ambas versiones de la intencionalidad, Lévinas ha propuesto que un mejor análisis de la experiencia humana sugeriría la presencia primaria de una transcendencia. Esta transcendencia es una alteridad absoluta que afecta al hombre desde siempre, una diferencia absoluta, incomparable e inestructurable que lo habita y hace de él un "sujeto", tanto respecto del otro hombre –la relación ética, el otro del que el yo responde y al que sustituye–, como respecto del otro Infinito –la relación con Dios, el Otro incontenible cuya manifestación desborda toda mención temática o representativa. Por eso Lévinas prefiere hablar de psiquismo o de paciencia, en vez de conciencia intencional o de comprensión del ser, y de la hegemonía irresistible de una exterioridad que no se puede reducir a la identidad o a la mismidad[446]. Henry, por su parte, emprende otro tipo de rechazo de la idea de intencionalidad, en cierto sentido exactamente opuesto al de Lévinas. Este autor ha puesto de relieve que la de Heidegger –como la de Husserl– sería una interpretación de la fenomenología que desvirtúa sus mejores posibilidades. Al restringirse al aparecer visible de los fenómenos y al del mundo en cuanto tal, Heidegger perdería esa otra posibilidad del aparecer que es la vida. Según Henry, la vida es la quintaesencia del aparecer, la fenomenalidad de todo fenómeno. Ella está dada por sí misma de antemano, sin separación ni distinción entre una *nóesis* intencional y un *nóema* transcendente. Y la vida no se define por la exterioridad ni por la transcendencia, como dice Lévinas, sino por la inmanencia invisible que habita en todas y cada una de nuestras impresiones sensibles, por una radical autoafección irredargüiblemente cierta. A la vez, la vida poseería un momento absoluto (una "Archi–inteligibilidad"): la Vida, que es el fenómeno de todos los fenómenos, la transcendencia absoluta dada en la carne humana y de la que esa misma carne proviene[447].

En cierta forma, Zubiri se inscribe también en esta línea de una crítica fenomenológica a Heidegger. Viendo en críticas como la de Stein un apresuramiento casi neoescolástico por hallar una referencia absoluta al anhelo humano, él es de los que han ensayado una in-

---

446 Vid. Lévinas (2001: esp. 158–163).

447 Vid. Henry (2001b: 45–58 y 158–179).

terpretación fenomenológica más reposada, ajustada y precisa. Veámoslo. Zubiri sostiene que el ser humano tiene un problema teologal, que es el problema de Dios. Este no es un problema entre otros, sino que es el problema humano más básico. Tener este problema hace de él ser humano. Por eso dice Zubiri que el hombre *es* el problema de Dios. Esto se debe a que el hombre vive una vida formalmente dominada por la realidad. La realidad es el modo según el cual las cosas afectan e impresionan al hombre. El ser humano no vive en un entorno de meros estímulos, sino que se desenvuelve en un mundo de realidades. Las cosas son realidades porque se le imponen al hombre en virtud de los caracteres que ellas poseen. La realidad no deroga a la estimulidad, sino que la función estimulante de las cosas está asumida por las notas que las constituyen. Dicho de otro modo: justo porque las cosas están constituidas por tales y cuales notas, suscitan al hombre, modifican su tono vital y desencadenan en él procesos de respuesta. Ahora bien, todas estas constataciones tienen lugar cuando el hombre aprehende las cosas, es decir, cuando estas se le hacen presente y lo afectan de alguna manera. Solo si las cosas están incluidas en el sentir humano pueden concernirlo de forma real. Esto significa que la realidad es una formalidad: no es un contenido más de las cosas que pudiera agregarse a sus notas, sino que es la forma como las cosas (desde la más simple hasta la más compleja) hacen acto de presencia en la vida humana. Las cosas, entonces, 'quedan' de una forma enteramente peculiar. Ellas se presentan y son aprehendidas como poseedoras o propietarias de ciertas notas. Si el fuego calienta, es porque el fuego *es* caliente: este ser caliente indica precisamente que el fuego calienta al hombre como una cosa realmente caliente. Notemos que la afirmación de Zubiri es que la realidad es sentida en la aprehensión humana de las cosas y no fuera de ella. Pero en esa aprehensión, la cosa queda como real, como dueña de su propio haber. Las notas sentidas de las cosas no se deben a la aprehensión humana, sino que están presentes en la aprehensión como poseídas por las cosas. Las cosas son aprehendidas de suyo, en plena posesión de sus caracteres. Presentes en la aprehensión, las cosas son sin embargo independientes de la aprehensión: son otras. No admite Zubiri que el fenómeno radical sea una pura y perfecta inmanencia, al estilo de Henry. La realidad, dice, es actual para el hombre. Es la actualidad de lo real en la aprehensión humana. La aprehensión está internamente cualificada porque en ella está presente algo otro. De ahí que la aprehensión no pueda ser definida por una inmanencia radical. La aprehensión es la actualización de las cosas en alteridad. Las cosas son aprehendidas en tanto que otras respecto de la propia aprehensión: ellas están presentes en la aprehensión pero con una alteridad irreductible. En esta alteridad radical consiste precisamente la realidad de las cosas en la aprehensión sentiente del hombre. Esta es la raíz de la inteligencia y, a la vez, es el carácter que distingue

y especifica a los actos sensibles del ser humano. De ahí que Zubiri hable del hombre como de una inteligencia sentiente. No debe confundirse a la realidad, pues, con un concepto (por amplio que sea) ni con un término de enjuiciamiento (por simple que parezca). La realidad es captada en el más nimio acto humano y se expresa –diversamente modulada– en los actos complejos del concebir, del enjuiciar y del razonar. Zubiri no se refiere a las reacciones físico–químicas ni a las funciones anatomo–biológicas. Él alude al sentir como acto, es decir, a aquellos procesos activos en los que se despliega la íntegra estructura humana. Pues bien: todo sentir envuelve este sutil carácter, esta formalidad que cualifica como reales a los contenidos sentidos[448].

Pero si hemos de ser precisos, debemos admitir que es el hombre el que está envuelto por la realidad de las cosas. La realidad es la alteridad según la cual las cosas se hacen presentes al ser humano. Decíamos que dicha alteridad no es fruto de un complicado razonamiento. Ella es sentida en todos y cada uno de los actos aprehensivos. No solo los demás seres humanos se presentan como otros con una especialísima transcendencia ética, como piensa Lévinas. Cada cosa, aun la más humilde y opaca, está presente en la aprehensión como otra. Por eso la alteridad no tiene un carácter exclusivamente ético. Y esto aunque la transcendencia ética constituyera no solo una forma especial sino el modo eminente y primordial de la alteridad. Lo que Zubiri destaca es el estar presente elemental pero radical de una nota o de un conjunto de notas, es decir: la alteridad sentida en la aprehensión. Todo esto implica que la realidad se impone al hombre y que no puede dejar de imponérsele. La realidad tiene una fuerza de imposición. Y tiene dicha fuerza no tanto en virtud de las notas tales y cuales que poseen las cosas. La fuerza es de la realidad, más allá de su diversa y cambiante modulación en notas. La realidad entonces sobrepasa a las notas en que ella se manifiesta. Ciertamente que no hay realidad fuera de las notas precisas que cada cosa posee, pero en cada cosa la realidad es más que esas notas y las transciende. Como dice Zubiri: ser real es 'más' que ser tal cosa. La realidad se impone al hombre no en cuanto tal realidad sino en cuanto realidad *simpliciter*. Como real, la cosa afecta y se incorpora irresistiblemente a la vida humana. El hombre puede en todo caso elegir la respuesta que ha de dar a la cosa que lo afecta. Siempre dispone de algún margen responsivo, mayor o menor. La realidad no obnubila sino que descubre la libertad del hombre. Justamente porque las cosas son realidades –son otras cosas o, más bien, cosas *otras*–, es porque el hombre cuenta con posibilidades y proyecta su propia vida. Pero esta libertad está situada, fundada en

---

448 Vid. Zubiri (1980).

la realidad. Por su inteligencia sentiente, el hombre vive en un mundo real y está inundado por la alteridad de las cosas. Él mismo es real y se posee de una manera especialísima (quizá como ninguna otra cosa es dueña de sí misma). El hombre no solo tiene las notas de las que consta, sino que por sentir su propia realidad se posee doblemente (reduplicativamente, dice Zubiri). Él es, entonces, real, y actúa en vista de su propia realidad. Y las cosas reales del mundo son aprehendidas por él en tanto que reales. El hombre es otro respecto de las cosas del mundo, y estas son otras respecto de él. Esta diferencia hace de él persona. Ser persona significa poseer su propia realidad en cuanto realidad. Sin separación ninguna respecto de las cosas del mundo, la persona es una realidad ab–soluta, pues está liberada de las demás cosas. Puede decirse, por ende, que la persona es una realidad fundada en la realidad. Si la realidad sobrepasa a las notas de cada cosa, debemos decir ahora que la realidad domina al hombre. Pero esta dominación es un asunto peculiar. La transcendentalidad es, *a parte hominis*, un poder[449].

El poder es la dominancia de la realidad sobre el hombre. Aunque es una sutil, casi imperceptible formalidad, la realidad se impone al hombre y lo sobrepasa. Él está como poseído por su realidad y por la realidad de las cosas. ¿Qué significa esto? La realidad se apodera del hombre y, por ello, lo funda. Zubiri puede hablar, en este preciso sentido, de la realidad como fundamento. Que la realidad sea fundamento implica que es un poder que domina al hombre. Y el poder domina, primero, como el apoyo último de todo acto humano. La realidad es la base en la que descansa el hombre tomado por entero y a través de toda su existencia. Segundo, el poder domina como la fuente definitiva de las posibilidades a las que el hombre puede recurrir. La realidad es el principio de cualquiera forma de proyección de la vida humana. Y tercero, el poder domina como el impulso radical que lleva al hombre a tener que realizar su propia vida en algún sentido. La realidad es el punto del que brota el libre despliegue de la persona en el mundo. En suma, el poder de esta alteridad que es lo real domina al ser humano en estas tres perspectivas. Por eso dice Zubiri que el poder de la realidad es último, posibilitante e impelente. De esta manera, el hombre halla su respaldo en el poder de la realidad. Por ello este poder es –en palabras de Zubiri– una *vis a tergo*. Y por ello la absolutez humana, al estar fundada en la realidad a la que se enfrenta como un todo, resulta ser una absolutez respaldada o cobrada. El hombre no es absoluto por sí mismo, sino en, desde y por la realidad. El hombre es, pues, un absoluto relativo. Es relativamente absoluto. Zubiri piensa que podemos reconocer en el poder de lo real un hecho,

---

449 Vid. Zubiri (1980: 33–39, 113–123 y 195–200).

cuya raíz se halla en esa impresiva fuerza de imposición de la realidad –que desborda o, mejor, funda y unifica noérgicamente la correlación intencional de *nóesis* y *nóema*– dada en nuestra aprehensión y, por lo tanto, analizable fenomenológicamente. Es el hecho, dice Zubiri, del carácter formalmente noérgico de la aprehensión humana[450]. Claro que este es un hecho sumamente particular, pues es el hecho total, fundamental y constituyente de nuestra persona. Es el hecho de que la realidad nos domina y de que por ello estamos atados irresistiblemente a su poder. La atadura a este poder dominante de lo real es lo que Zubiri llama *religación*. El hombre es el absoluto relativo, y esto quiere decir que es el absoluto religado. Y como el apoderamiento humano por parte de la realidad es un hecho fundamental, es posible analizarlo, bien que difícil y arduamente[451].

Pero se puede hablar del fundamento en un segundo sentido. Derivadamente, fundamento ya no es el poder de la realidad, sino el carácter definitivo y final de ese poder. Se trata ahora del fundamento del poder de lo real, es decir, del fundamento del fundamento. ¿En qué consiste a fin de cuentas el poder de lo real? Aquí se pregunta por el fundamento en el que descansan la ultimidad, la posibilitancia y la impelencia de la realidad. El hecho de la religación abre un abanico de posibles respuestas a aquella pregunta. Es decir, puede responderse a la pregunta por el fundamento del poder de la realidad de maneras bien distintas. De hecho, la historia humana muestra con evidencia indiscutible la diversa gama de posibles respuestas a la pregunta por el fundamento. En este punto dejamos ya el terreno de los hechos para ingresar en el de unas opciones que, aunque susceptibles de justificación racional, incluyen un momento de creencia. La religación es el hecho universal de la atadura a la realidad como poder, y ahora se pregunta justamente por el fundamento de ese hecho total y radical. Zubiri asegura que todos los seres humanos, de cara a esta pregunta fundamental, estamos en igualdad de condiciones. Y que esta igualdad fundamental se debe a que todos estamos religados al poder de la realidad, sin importar el grado de conciencia que tengamos acerca de este hecho. No hay hombre que escape a la realidad o que pueda eludir su poder último, posibilitante e impelente. Pero cuando nos planteamos la pregunta por el fundamento de dicho poder, ya no preguntamos por un hecho sino por el principio profundo de ese hecho radical. La razón responde a esa pregunta libremente, pues tiene que escoger una determinada línea intelectiva y esbozar una cierta figura para ese fundamento del poder que nos religa. Y para escoger y esbozar ha de optar entre posi-

---

450 Vid. Zubiri (1983: 93–94).

451 Vid. Zubiri (1985: 79–112).

bilidades. La razón de una opción intenta dar con la estructura profunda que es el principio del poder de la realidad. Pero la razón nunca puede estar del todo segura de su marcha. Al sumergirse en la realidad y buscar el fundamento, se hunde en una profundidad inagotable que jamás puede ser adecuadamente apresada. De ahí la libertad para postular posibles figuras del fundamento y la necesidad de la creencia para hacer suya alguna configuración del poder de la realidad. El hombre esboza una posible respuesta a la pregunta fundamental pero no descansa en ese esbozo, sino que se ve llevado a abandonarse a él. Y en esto consiste precisamente la fe: en la entrega completa de la propia persona al fundamento así postulado, entrega que puede ser tranquila, dramática o trágica. La fe es la inquieta resolución en la que descansa la existencia humana por la entrega de su propia persona. Y la fe califica por igual al ateo, al agnóstico y al teísta, ya que la fe puede ser religiosa o irreligiosa. En todos los casos estamos en presencia de una determinada respuesta al enigma de nuestro ser relativamente absoluto y de alguna forma de entrega personal a lo que el fundamento del poder de lo real podría ser. El teísmo es la postulación de una figura divina como fundamento del poder de lo real. Teísta es quien postula que la realidad–fundamento está fundada en una realidad absolutamente absoluta, en Dios[452]. Por cierto, se puede ser teísta de muchas maneras: unas politeístas, otras panteístas y otras monoteístas. El ateísmo es la postulación de que el poder de la realidad no tiene fundamento divino ninguno, sino que reposa en sí mismo, y que la existencia humana por ende se basta a sí misma para ser lo que es. La creencia atea confiesa que no hay realidad–fundamento para la religación, que la realidad no conduce a un principio divino. Y el agnosticismo es la postulación de que nada podemos saber acerca de una presunta realidad que sea fundamento del poder de lo real. El agnóstico no niega ni admite un fundamento divino para el poder de lo real, sino que solamente suspende el juicio al respecto por la imposibilidad de justificarlo debidamente. En este sentido, tanto el teísta como el ateo y el agnóstico tienen el problema de Dios. Pero cada uno de ellos esboza una posible respuesta y se entrega creyentemente a lo que la realidad pudiera ser gracias a un acto de postulación. La cuestión no acaba aquí, en todo caso. Zubiri piensa que el esbozo y la postulación han de ser probados y sometidos a la experiencia. Es esta la que decide acerca de la verdad de las diferentes respuestas al problema de Dios. La verificación del teísmo, del ateísmo y del agnosticismo no es por supuesto igual a la comprobación matemática, física o biológica. Zubiri dice que la experiencia es siempre una probación física de la realidad. Pero tratándose del problema

---

452 Para Zubiri, Dios en cuanto fundamento es una realidad transcendente, pero transcendente "en" las cosas y no "a" ellas. Y por su transcendencia respecto de todo objeto bien podría merecer el calificativo heideggeriano de abismo (*Ab–grund*): vid. Zubiri (1985: 308–309).

de Dios, la probación consiste en la entrega de la propia persona a lo que se ha postulado y en la adopción del sentido que de allí resulta para la existencia. La experiencia es aquí, pues, una compenetración de la persona y una conformación de la vida. Allí es donde se decide la verdad de las distintas posiciones que se pueden tomar ante el problema de Dios. Por ende, la experiencia real de una compenetración humana con Dios y de la consiguiente conformación del sentido de la vida en sus diversas dimensiones (individual, social e histórica) es la que dirá si hay Dios[453].

Zubiri, como se ve, podría decir que una posición como la de Stein, aunque tenga una justificación intelectiva, no goza de preferencia frente a otras posturas que también tienen su propia forma de justificación. En caso alguno la inteligencia está forzada a admitir un ser infinito, ni a partir de la pregunta por el sentido que anida en el alma humana, ni por el deseo acuciante de encontrar una causa incausada de todas las cosas del universo. La justificación intelectiva está presente en el teísmo, en el ateísmo y en la agnosis. Y el momento optativo, postulador y creyente tipifica a esas tres posibles respuestas a la pregunta por el fundamento. Pero tampoco Zubiri podría admitir posturas como las de Lévinas o Henry, pues tienden a apurar a la fenomenología y a llevarla más allá de sus límites propios. No se ve cómo pueda obtenerse un infinito totalmente otro y santo o una vida absoluta y archi–inteligible sin recurrir a una opción creyente. Es cierto que hay razones para postular al otro infinito y a la vida *par excelence* como fundamento profundo de la relación con el otro y de la vida inmanente, pero no se los puede considerar como fenómenos dados y presentes primordialmente en nuestros actos, ni siquiera como fenómenos excesivos de sentido o saturados de intuición. Dios no está dado *en cuanto tal,* y aunque verdaderamente exista, solo estará presente en la aprehensión primordial en tanto que poder de lo real o, mejor, en tanto que fundamento de ese poder. Por eso Zubiri no podría seguir estas nuevas rutas de la fenomenología.

Vemos, pues, que Zubiri se distingue no solo de posiciones neoescolásticas como la que parece sostener Stein, sino también de ensayos fenomenológicos como los de Lévinas o Henry. Por una parte, sabemos que la suya es una crítica muy particular de la idea de intencionalidad de Husserl y de la de verdad de Heidegger, crítica que lo conduce al fenómeno

---

453 Vid. Zubiri (1985: 115–178 y 369–383; 1983: 202–317). Hemos de reconocer que esta es una exposición sumamente esquemática y, por ende, parcial de la filosofía de la religión de Zubiri, ante todo porque no desarrolla el momento del logos religioso y de los sentidos teístas. Pero como no se trata de presentar exhaustivamente esta filosofía, bastará con lo dicho para nuestros propósitos.

de la actualidad de lo real como algo otro que está presente en la inteligencia sentiente. No obstante lo cual, Zubiri podría aceptar que Heidegger, el gran sustantivador del ser[454], también terminó apelando a algo que está más allá del ser: al acontecimiento apropiante, *Ereignis* o *Lichtung*, a ese llegar a la presencia, a ese despejamiento del claro que sin embargo permanece oculto. Y aunque este presentarse al que es reconducido el ser tiene similitudes con la actualidad de lo real en la intelección[455], lo que no podría aceptar Zubiri es la connotación tan fácilmente religiosa que (bien por obra del mismo Heidegger o de sus intérpretes) se advierte en las nociones de *Ereignis* y *Lichtung*, pues –sería su reproche– tal cosa lleva a confundir el análisis formal de la comprensión o aprehensión humana con el de una de sus dimensiones: la dimensión teologal o noérgica en la que está planteado el problema de Dios[456].

Por otra parte, la de Zubiri es una especial discusión del planteamiento heideggeriano del problema de Dios que lleva al fenómeno radical y universal de la religación y a la religión como una posible plasmación suya. Zubiri contesta desde los años 30 el análisis existencial de Heidegger, que no por eso deja de ser su esencial punto de partida[457]. Sus propios análisis detectan una insuficiencia en la excepcional caracterización de la existencia que ofrece *Ser y tiempo* y lo conducen a una estructura fenoménica no solo antepredicativa, sino anterior al *lógos* y a su momento de sentido. Este fenómeno último, posibilitante e impelente es una dimensión de la realidad humana a la vez originaria y susceptible de análisis: el hecho de la religación al poder de la realidad. Ya lo hemos visto. Tal hecho plantea el problema teologal del hombre, que es precisamente el problema de Dios con el que todo ser humano se enfrenta o, mejor, está enfrentado siempre. Si se sigue el análisis heideggeriano de la existencia, en cambio, no se logra ver por qué el hombre tiene que plantearse la pregunta por la divinidad. En efecto, el hilo argumental de *Ser y tiempo* podría sugerir con facilidad que el problema de Dios no tiene cabida en la existencia o que, con frecuencia,

---

454 Vid. Zubiri (2004a: 16).

455 Como ha mostrado González (2004b: 176–186).

456 Creo que tal confusión reaparece –sin duda alentada por la propia imprecisión heideggeriana– cuando se dice que la experiencia de Dios a la que se refiere Zubiri es, de algún modo, "una versión nueva de la célebre 'apuesta' pascaliana. Y por supuesto también [...es] la versión zubiriana de lo que Heidegger denomina con el término *Ereignis*": Gracia (2003: 255). Pareja confusión puede cometerse cuando se interpreta todo el pensamiento de Heidegger mediante tres claves intensamente religiosas: la destinación del mundo, el dejamiento humano y la gracia que todo lo preside. Vid. Denker (2004: 192).

457 Vid. Zubiri (2004c: 423–445; 2004b: 409–412) y Gracia (2003: 251–254, 256–259 y 262–263).

no aparece más que como efecto de la caída en las imágenes públicas y consoladoras de la cotidianidad y del fracaso humano para afrontar la radical posibilidad de la muerte. Al proponer que el hombre está radicalmente fundado en la realidad, Zubiri puede explicar mejor por qué el hombre se ve forzado a dirimir racionalmente si el poder de lo real admite como fundamento una realidad absolutamente absoluta.

Dios, por lo demás, en cuanto realidad–fundamento, es para Zubiri solo una posible respuesta esbozada al problema teologal que tiene y que es el hombre. Por lo mismo, no resulta nada claro que un término consistente de la búsqueda del fundamento pueda ser una divinidad puramente finita e histórica, como piensa Heidegger desde los *Beiträge*, puesto que ella no está en condiciones de sostener a la realidad en su ultimidad, posibilitancia e impelencia. El fundamento buscado exige, por el contrario, una divinidad (o una suma de dioses) que, aunque aparezca en la historia y esté dotada de algunas características muy humanas, y aunque pueda llegar incluso (como en el cristianismo) a anonadarse y asumir la carne humana, posea de todos modos un carácter fundamental, es decir, absolutamente absoluto. Aún más: se tiene la impresión, confirmada por la propia confesión de Heidegger, de que el último Dios del que habla en los escritos posteriores al giro no coincide con las divinidades testimoniadas por la historia de las religiones. Incluso admitiendo que él conoció ciertas ideas budistas y taoístas, en su obra escasean las referencias a la historia religiosa. Por eso el último Dios, que no es el mismo de la tradición metafísica (el Dios de los filósofos), tampoco coincide con el Dios divino (el Dios de las religiones) ante el que se reza y se cae de rodillas, al que se alaba, se festeja y se hace sacrificios, según las expresiones ya citadas de *La constitución onto–teo–lógica de la metafísica*. Además, la idea que se hace Heidegger de Dios se resiente de su ambigua relación con el cristianismo. Lo que especifica a Dios sería su carácter salvífico: solo entrando decididamente en su paso y en su pertenencia al acontecimiento del ser (que eso es la sacralidad) el hombre puede hallarse a salvo de la amenaza de la mentalidad técnica y del cálculo universal. Es cierto que esto trae a la memoria la idea cristiana de la justificación del pecador. Si Heidegger intenta separarse de esa comprensión cristiana de la acción de Dios, tendría que dar con otra forma auténticamente comunicable de entender por qué y cómo es que Dios salva. Y esto es justamente lo que no sucede. Por ello, no están descaminadas las acusaciones que hacen de Heidegger un pensador gnóstico o pagano, oscuro y esotérico, más inclinado a un decir que se pretende profético que a una argumentación controlable. Heidegger no habla de manera suficientemente clara y consistente de la divinidad, de su concepto, de su existencia y de su modo de operar y de vincularse con el ser humano. Zubiri, en cambio, es un pensador que

trata de pensar de la manera más rigurosa y articulada, precisa y concisa que sea posible[458]. Por eso su estilo filosófico parece asemejarse más al de Husserl que al de Heidegger. Zubiri acepta las descripciones de lo sagrado y lo profano que hacen Otto y Eliade, pero insiste en que lo divino es el ámbito definitorio de la sacralidad, de manera que lo sagrado es sagrado por ser divino, y no al revés (como piensa Heidegger). Las religiones son los cuerpos históricos y sociales del teísmo. Zubiri insiste también en la necesidad de estudiar filosóficamente la historia de las religiones, bajo la convicción –expresada por F. Max Müller– de que quien no conoce más que una religión, no entiende ninguna[459]. Y acepta, en una oportunidad, la posibilidad racional de plantear cosmológicamente el problema de Dios[460]. Aunque Zubiri trató de Dios normalmente en el marco de la religación, pensó a la vez que algunas consideraciones acerca de la estructura dinámica del universo permiten extraer ciertas conclusiones acerca de la posibilidad de una realidad absolutamente absoluta. Aquí se expresa otra diferencia importante con Heidegger, quien restringió la funcionalidad de Dios –*sit venia verbo*– a la protección de la integridad humana. Y es que Dios, según Heidegger, parece no tener sino una vaporosa constitución: la afirmación de que Dios no se identifica con el ser carece de una significación precisa. No es la suya una asunción franca y decidida de la perspectiva de la teología negativa, por más que acepte que nuestro decir acerca de lo divino sea constitutivamente inadecuado y que la idea de ser no sea apta para expresarlo. El Dios es para él una figura que se agota en pasar fugaz y salvíficamente por la historia humana, que es –como vimos– la historia del ser. La divinidad se determina por su sentido salvador y protector[461]. Zubiri puede coincidir parcialmente con Heidegger y decir que Dios está allende el ser[462], que en ningún caso es objeto de un lenguaje representativo y que no es sino un posible sentido para la vida humana, el sentido absoluto esbozado y postulado por el hombre como respuesta al problema del fundamento. La posible realidad profunda de Dios como fundamento del poder de lo real que da sentido absoluto a la existencia ha de ser racionalmente esclarecida y, por ello, sometida a una experiencia radicalísima de compenetración y conformación. Esta, dijimos, es la única manera de poder verificar la realidad de Dios: compenetrándonos con ella a través de la entrega de la propia persona y conformando el sentido de nuestra vida a partir de dicha compenetración. La fe es una

---

458 Vid. Laín Entralgo (1985).

459 Vid. Zubiri (1993: 115–231).

460 Vid. Zubiri (1964).

461 Vid. Gracia (2003: 262–263).

462 Vid. Zubiri (1994a: 440–445). A partir de Zubiri es posible una crítica de la noción de *analogia entis*, pero muy distinta de la que es común en la teología protestante; vid. González (2004a: 277–280).

compenetración que posee fuerza conformadora. Heidegger, a la inversa, no conoce una experiencia humana de Dios, sino que solo acepta la fugaz acogida de las señas divinas y una también fugaz decisión acerca de su paso. Y no conoce la experiencia de Dios porque su concepto de fe no se lo permite: creyente es el que pregunta por la verdad del ser y se mantiene en esta búsqueda callada y esencial. El creyente es tal por su especial vinculación con el *Ereignis*. Y la divinidad también guarda con él una estrecha relación: Dios no es, pero necesita del acontecimiento del ser. El pensar del *Ereignis* permite acoger no solo el acontecimiento del ser sino también –y sin solución de continuidad– la aparición salvífica del Dios. Zubiri es mucho más cuidadoso y no salta desde la actualidad poderosa de lo real hasta la realidad–fundamento de Dios sin recurrir a una complicada e inacabable búsqueda racional, a esbozos y postulaciones nunca exhaustivos y sobre todo a la experiencia creyente (individual, social e histórica) que ha de hacerse de Dios. Tan necesaria es esta fe experiencial que Zubiri llega a decir que el hombre no tiene experiencia de Dios, sino que *es* experiencia de Dios[463].

El concepto de cristianismo de Heidegger, decíamos, es otro asunto muy discutible a los ojos de Zubiri. Heidegger conoce bien la tradición cristiana, al menos por lo que toca a algunos de sus filones más significativos. Su juicio es duro tratándose de la repercusión cultural y filosófica del cristianismo histórico, pero es matizada e incluso admirativa cuando se refiere al cristianismo de los orígenes testimoniado en los escritos neotestamentarios, en especial en las cartas paulinas. Por lo que hemos visto, bien puede afirmarse que Heidegger caracteriza al cristianismo originario siguiendo la estela de Agustín y Eckhart, Lutero y Pascal, Kierkegaard y Bultmann: el cristianismo es el acontecimiento salvador de la cruz y la resurrección de Jesucristo apropiable por medio de la fe, de un salto, de una decisión que transforma la orientación de toda la existencia. Jesús es el Hijo de Dios justamente porque salva al hombre. Zubiri, en cambio, pone otro énfasis: el cristianismo es un acontecimiento, pero es el acontecimiento deificante o deiformante de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo que –por medio de la fe y los sacramentos– transforma radical y enteramente al ser humano. Si Dios salva, es porque se ha hecho hombre y porque así ha asociado al hombre a su vida divina[464]. Claro que no todo son diferencias. Como Heidegger, Zubiri también estudió sistemáticamente teología y llegó a conocer bastante bien la historia intelectual del cristianismo. Es cierto que esta interna convivencia entre teología y filosofía hizo que

---

463 Vid. Zubiri (1985: 325–345) y González (2004a: 274–277).

464 Vid. Zubiri (1994b; 1997: 16–19, 228–231 y 614–617).

Zubiri pensara que una y otra son existencialmente compatibles. Por esto el juicio de Zubiri respecto de la función cultural y filosófica del cristianismo posee mayores matices que el de Heidegger. Pero tal como este, Zubiri se ve obligado a discernir las funciones filosóficas que ha solido desempeñar la teología europea y las funciones teológicas de la metafísica occidental[465]. El recuento histórico que hace Heidegger de la filosofía europea a la luz de su carácter metafísico y onto–teo–lógico influyó profundamente en Zubiri. Este distingue en su propio balance de la filosofía occidental dos horizontes: el griego del movimiento y el cristiano de la nihilidad. Y aunque Heidegger pudiera estar comprendido en el horizonte cristiano[466], es notorio que Zubiri comparte su óptica de lectura histórica y su anhelo fenomenológico de una filosofía pura y libre de presupuestos teológicos.

Esta última cuestión nos permite concluir de una vez por todas. Acabamos de recurrir a Zubiri porque su tratamiento del problema de Dios está influenciado por Heidegger y, a la vez, ofrece una interesante vía fenomenológica para enjuiciarlo. Dijimos que la fenomenología es una manera de proceder que, recusando la utilización de teorías, pretende describir lo que se muestra en tanto que se muestra y solo dentro de los límites en los que se muestra. Zubiri piensa que la analítica existencial es un prolegómeno indispensable para plantear el problema de Dios y que todo lo que Heidegger ha hecho por contestar la tradicional objetualización de Dios tiene un mérito difícil de exagerar. Pero la crítica de Zubiri, a diferencia de las críticas de otros autores, hace ver que la fenomenología llevada a cabo por Heidegger adolece de algunos defectos importantes. En la época de *Ser y tiempo*, es una fenomenología que, justo por reclamarse agnóstica, restringe exageradamente su campo analítico dejando fuera de consideración toda una radical dimensión fenoménica: la de la religación al poder de la realidad. Y en la época posterior al giro, Heidegger cultiva una peculiar fenomenología que, justo por apelar a lo sagrado y a Dios explícitamente y con exquisita ambigüedad, termina por amplificar su campo analítico incluyendo unas dimensiones extravagantes desde el punto de vista de los fenómenos. A fin de cuentas, la pregunta que ha guiado estas páginas es si, y en qué medida, podemos acceder fenomenológicamente a la cuestión de Dios.

---

465 Vid. por ej. Zubiri (2002 y 1994).

466 El mismo Zubiri dice alguna vez que Heidegger (como Sartre) está preso en el horizonte de la nihilidad (vid. 1994: 35). Pero la alusión es disputable, porque en otros lugares de su obra Zubiri excluye inequívocamente a Heidegger del horizonte creacionista.

8

Heideggerius gnosticus? El sentido del recurso heideggeriano a la divinidad[1]

Para Martin Heidegger, la cuestión de Dios fue efectivamente una cuestión. En los orígenes de su propia trayectoria vital tuvo importancia el cristianismo en su versión católica. Y aunque renegara relativamente pronto del sistema católico, no parece haber abandonado nunca del todo la fe cristiana. Por otra parte, es sabido que no fueron pacíficas sus relaciones intelectuales con la teología, particularmente con la enormidad de su influjo metafísico. En su obra se aprecia una enérgica batalla con las consecuencias filosóficas del cristianismo. Sin embargo, su valoración del mismo es ambigua: si por un lado denuncia la impureza meditativa de la onto–teología de la tradición occidental (que en todo caso remonta –más allá del evento cristiano– hasta la misma filosofía griega, sobre todo la de Platón y Aristóteles, y que incluso enlaza –ya desde Homero– con el predominio del juicio y de la verdad predicativa sobre el lucimiento rigurosamente antepredicativo de la *alétheia*), por el otro destaca las virtualidades del cristianismo originario anterior a la esclerotización eclesiástica y mundanal (en especial por su radical concepción de la gracia divina, del escándalo salvífico de la cruz, del acto abismático de la fe y de la temporalidad de la existencia humana).

Puede decirse todavía más. Independientemente de estas sus relaciones con el cristianismo, Heidegger mantuvo un comercio constante con lo divino. Es cierto que en el período de *Ser y tiempo* llevó a cabo una ontología fundamental conducida a través de una analítica de la existencia marcadamente agnóstica (atea en sus propias palabras), por pretender que tal era el procedimiento formalmente filosófico. Mas, también es cierto que dicho ateísmo era puramente procedimental, no decidiendo nada en absoluto acerca de la posibilidad de una relación humana con Dios. Además, tanto antes como después de aquella época Heidegger se empleó a fondo en la exploración de unos problemas en los cuales la no-

---

1 Publicación original: Solari (2008b).

ción de Dios resultaba insoslayable. No es exagerado afirmar por eso que Heidegger trató de elaborar, si bien de manera intensamente peculiar, una idea de Dios. Esto es algo que emerge muy acusadamente en esa filosofía que diseñó una y otra vez a partir de su giro (*Kehre*) de los años 30. Es entonces cuando levanta la expresión 'último Dios' (*letzter Gott*) sobre el trasfondo misterioso y sagrado de la verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*) que se va desplegando en la cuaterna (*Geviert*) de tierra y cielo, mortales y divinos. En efecto, el claro (*Lichtung*) del cual todo brota (*phýsei*), ese acontecimiento apropiante (*Ereignis*) del que penden el ser, el tiempo y el mismo hombre, remite inamisiblemente a aquella sacralidad salvífica que han cantado los poetas, vislumbrado los místicos y preguntado los pensadores (en cierta forma, los auténticos creyentes). Y es que la única salvación posible, piensa Heidegger, obedece a una divinidad que está históricamente de paso o en tránsito (*im Vorbeigang*, dice), que no se hace notar de otro modo que por señas (*Winke*), y que en todo caso es distinta de la que testimonian las religiones. De ahí que subraye, al mismo tiempo, que la acogida de ese fugaz tránsito divino supone la constitución de una nueva manera de habitar el mundo, de un dejamiento sereno y moroso (*Gelassenheit*), que protege pastoralmente el clarísimo acontecimiento del ser y es respetuoso de la tierra y las cosas, de la vida y la existencia. He ahí, según Heidegger, la única esperanza humana en sobrevivir a las amenazas expoliadoras de la moderna civilización técnica y atómica.

¿Qué decir de este recurso a la divinidad? Al menos, que ha sido apreciado muy disparmente. Algunos advierten en él una genial visión de Dios y unas intuiciones sumamente seminales para la teología cristiana. Otros denuncian aquí uno de los resortes más débiles de la filosofía de Heidegger, sobre todo si se lo compara con su notable hermenéutica de la facticidad existencial y con la sugerente lectura de la filosofía europea que emprende al hilo de la perspectiva onto–teológica. Esta es, dicho sea de paso, mi propia impresión. Tiendo a pensar, en efecto, que este recurso a lo divino peca por exceso y por defecto desde el punto de vista de la fenomenología (cuyo gesto fundacional Heidegger celebró y cuyo método no constructivo, que más bien va a la zaga –claro que interpretativamente– del mostrarse de los fenómenos, nunca abandonó ni dejó de practicar). El defecto es el de *Ser y tiempo*, en donde Heidegger se conduce agnóstica o ateísticamente, siendo que una mejor descripción de los hechos religiosos se ve llevada a admitir en la existencia humana la raíz tanto de la irreligión como de la religión, y no de la una en perjuicio de la otra. El exceso, a su vez, es el de obras como las *Aportes a la filosofía*, la *Carta sobre el humanismo* y *Tiempo y ser*, en las cuales Heidegger coloca las bases de un pensamiento que se refiere a Dios idiosincrásica, profusa, casi incontinentemente, en el entendido de que una filosofía

más precisa, ceñida y comunicable debiera distinguir rigurosamente entre el análisis del problema de Dios (que ha de señalar cómo es que Dios aparece, o puede aparecer, a la luz de la existencia y de la historia humanas y en el conjunto de las cosas del universo) y su explicación (que es el intento de fundamentar el mejor derecho epistémico de la religión o la irreligión y que, en caso de tenerlo la primera, investiga cuál sería en consecuencia el concepto más consistente del teísmo y cuáles los argumentos más razonables que este podría argüir en favor de la existencia de la divinidad)[2]. Con todo, hay que admitir que semejante valoración pudiera proceder con demasiada rapidez, dejando en la penumbra una mejor explicitación del sentido de la cuestión de Dios en el pensamiento de Heidegger. Conviene demorarse en la fijación de tal sentido, más en particular, para que la valoración del peculiar recurso heideggeriano a lo divino sea tan ajustada como sea posible. Si debe hallarse una apropiada dirección interpretativa para echar luz sobre la divinidad que Heidegger invoca, es porque incluso el juicio de que tal invocación posee un pobre rendimiento intelectivo no excusa la labor previa de aplicarle alguna pauta significativa.

Esto mismo pretendió un discípulo de Heidegger, Hans Jonas, quien, atribuyendo también poca hondura intelectiva y escaso valor religioso al *theós* de Heidegger, no dejó de esforzarse en comprender su significado más propio. Según Jonas, tal significado puede esclarecerse a la luz del gnosticismo, sobre todo si se atiende a la analítica heideggeriana de la existencia. Esto no implica desconocer la existencia de fases en el pensamiento de Heidegger, olvidando que su filosofía de los años 20 es distinta de la que sigue a la *Kehre*[3]. De hecho, Jonas piensa que la posterior insistencia heideggeriana en el último Dios, con su aire oracular y profético, sería en todo caso ajena a la teología cristiana y, en este sentido, esencialmente pagana[4]. Por otra parte, así como a Jonas le parece iluminador leer a Heidegger a partir del gnosticismo, se le antoja también productiva la óptica heideggeriana para desentrañar las claves de sentido más profundas de los sistemas gnósticos. Jonas dice que su misma biografía intelectual es perfecta prueba del círculo hermenéutico de que habla *Ser y tiempo*, al marchar primero desde Heidegger hacia el gnosticismo para luego volver desde el gnosticismo hasta Heidegger, proceso en el cual cada término derrama luz sobre el otro, aclarándose al cabo ambos recíprocamente[5]. La filosofía de Heidegger, en especial

---

2 Lo expuesto hasta aquí es síntesis de Solari (2008a), recogido en este mismo volumen.

3 Dice por ej.: "hablo aquí de *Sein und Zeit*, no del último Heidegger, que sin duda no es 'existencialista'" (2000a: 386).

4 Vid. Jonas (2005: 330).

5 Vid. Jonas (2000a: 337–339).

cuando analiza las estructuras formales de la existencia humana, guardaría alguna analogía para con el antiguo gnosticismo que se desplegó entre los siglos II y IV d.C. Veámoslo más detalladamente.

Como es sabido, Jonas procede de acuerdo al método fenomenológico con el objeto de hallar el tipo fundamental del mito gnóstico:

> si hemos conseguido esto, poseemos en el 'arquetipo' mitológico que hemos obtenido (por decirlo así, la forma pura que incluye la necesaria variabilidad en las realizaciones materiales) el principio sintético que buscábamos para la multiplicidad de objetivaciones míticas en el ámbito gnóstico de interpretación[6].

Con tal procedimiento fenomenológico, Jonas cree descubrir la mencionada analogía entre Heidegger y el gnosticismo[7]. En Heidegger, dice, el básico encontrarse del *Dasein* no es sino angustia del mundo, y su tendencia dominante, una tendencia de desmundanización. Así, el análisis existencial no termina en la mera correlación '*Dasein*–mundo', sino que se prolonga en la admisión de una caída de la existencia humana y de su absorción por el mundo, de su extrañamiento y la consiguiente inhospitalidad mundanal[8]. Para Heidegger, dice Jonas,

> [...] la esencia no mundana del *Dasein*, perdida en el mundo (libertad acósmica bajo la necesidad cósmica), se torna consciente angustiosamente de su originaria extrañeza al mundo. La inhospitalidad se convierte en angustia del mundo[9].

Y lo decisivo, asegura, es que este mismo es el principio unitario "para la multiplicidad de fenómenos de la mitología gnóstica"[10].

---

6 Jonas (2000b: 57).

7 Vid. Jonas (2000b: 69 y 2000a: 337 y 342).

8 Vid. Jonas (2000b: 69–70).

9 Jonas (2000b: 70). De ahí provienen, dice además, el odio al mundo, la huida de él y el impulso a redimirlo.

10 Jonas (2000b: 69). Dicho sea de paso, Jonas agrega que en la gnosis habría una esencial (y errónea) objetivación: "*phôs – skótos*, *theós – kósmos*, *pneûma – psykhé* son puestos como polos alternativos que se mantienen (y esto es decisivo para todo este dualismo objetual) en la misma esfera de

Efectivamente, un angustioso extrañamiento o, en otros términos, la experiencia nihilista de estar hundido en un universo que en el fondo nada es y nada vale, es para Jonas característica tanto de los sistemas gnósticos como de la filosofía de Heidegger y, en general, del moderno existencialismo. En ambos casos habría en la base una radical experiencia nihilista. El nihilismo gnóstico y el existencialista responden a dos situaciones muy distintas y temporalmente distanciadas, pero que sin embargo serían comparables. El nihilismo moderno tiene raíces ya en el siglo XVII. Pascal diagnostica la soledad humana ante el universo, cuando dice que el hombre como *res extensa* es una simple caña en el universo, pero que como *res cogitans* está sobre el universo: este no lo conoce, él en cambio sí. Luego Nietzsche anuncia del modo más claro posible el nihilismo, la vivencia no solo de pérdida, abandono y temor ante el universo, sino de que la naturaleza universal resulta indiferente y sin valor propio, ya que los valores solo penden de la voluntad (que no de la intelectual visión) humana[11]. Dios en la modernidad, aunque siga siendo considerado como el creador de todo, es siempre y solo el gran desconocido (*deus absconditus, ágnostos theós*). Lo único que habla de Dios en el universo es la inmensidad, lo cuantitativo, la extensión, "y lo que la magnitud puede comunicar es poder"[12]. Dios, aun existiendo, es inescrutable. Por ello el hombre no tiene referencias estables para orientar su vida. El ser humano es solo voluntad y poder, y, al no tener ser fijo y sustancial, es *homo absconditus*. Para Jonas, "el *poder* se convierte así en el aspecto principal del cosmos, y su esencia interior es la ignorancia (*agnosía*)"[13]. La esencia del existencialismo es, como se ve, cierta dualidad entre hombre y mundo, una pérdida del cosmos como algo afín, familiar: un acosmismo antropológico.

No cabe duda de que esto es condicionado por la ciencia física moderna. Como tampoco de que ella no es la única capaz de crear tal condición. Si es verdad que el nihilismo cósmico es la condición del existencialismo dualista, también lo es que dicho nihilismo –sin la compañía de la moderna física– caracterizó también a los movimientos gnósticos "que prolife-

---

intuitividad y cualificabilidad objetuales, y que por tanto conforman entre sí una relación de posible exclusión: de tal modo que uno puede aparecer exclusivamente en el lugar del otro, o visto subjetivamente: que *desde* este se puede avanzar *hacia* aquel (al margen de que esto sea representado a la manera del *ánodos*, o de la *metamórphosis*, o de la superación poderosa de uno por el otro o de cualquier otra manera)" (pp. 70–71). Jonas llama a esta errónea interpretación objetivadora de la tendencia desmundanizadora de la existencia, "'mundanización' de la tendencia de desmundanización" (p. 71).

11 Vid. Jonas (2000a: 339–341).

12 Jonas (2000a: 341).

13 Jonas (2000a: 344).

raron en los tres primeros siglos, profundamente agitados, de la era cristiana, en el mundo helenístico del Imperio romano y más allá de sus fronteras orientales"[14]. Jonas apunta una afinidad de la situación cultural del mundo grecorromano de los primeros siglos cristianos con la situación moderna, como si nosotros mismos viviéramos ahora en la época de los primeros cesares. Esta familiaridad se monta –es evidente– sobre sendas diferencias: imaginación metafísica desatada del gnosticismo versus desilusión metafísica del existencialismo, y religiosidad de aquel versus ateísmo postcristiano de este[15]. Pero el gnosticismo es también un dualismo radical entre hombre y mundo y entre mundo y Dios. Esta dualidad es fundamento lógico de aquella, y la primera es fundamento psicológico de la segunda: "en esta configuración de tres términos –hombre, mundo, Dios–, el hombre y Dios están unidos en contraposición al mundo, pero, de hecho y a pesar de esta unión esencial, se encuentran separados precisamente por el mundo"[16], de lo que resulta un sentimiento fundamental de desunión absoluta respecto del mundo en que el hombre mora.

Según la teología gnóstica, Dios es transmundano, otro, no revelado, incognoscible para el hombre (que ni siquiera lo puede conocer por medio de analogías mundanas), y extraño para el mundo y sin repercusión sobre el universo físico[17]. Según la cosmología gnóstica, el mundo no es creación divina, sino hechura "de un principio inferior cuya ley ejecuta", principio ora personal, ora impersonal, que conserva del verdadero Dios

> el poder para actuar, pero para actuar ciegamente, sin conocimiento o benevolencia. De este modo el demiurgo creó el mundo a partir de la ignorancia o la pasión[18].

El cosmos es esencialmente poder, pero el poder de un orden extraño, necesario y vengativo:

> lejos de ser caos, la creación del demiurgo, a pesar de su desconocimiento de la luz, es todavía un sistema de ley [...] El *lógos* cósmico de

---

14 Jonas (2000a: 342).

15 Vid. Jonas (2000a: 342–343).

16 Jonas (2000a: 343).

17 Vid. Jonas (2000a: 343–344).

18 Jonas (2000a: 344).

> los estoicos, que fue identificado con la providencia, es reemplazado por la *heimarméne*, opresivo destino cósmico[19].

Incluso las esferas celestes, otrora alabadas como divinas, "dejan de ser afines al hombre y se convierten en tiranas: se temen pero también se desprecian, porque son inferiores al hombre"[20]. Según la antropología gnóstica, en palabras de Jonas,

> [...] el yo interno del hombre, el *pneûma* ('espíritu' en contraste con 'alma' = *psykhé*) no es parte del mundo [...], sino que es, dentro de ese mundo, tan absolutamente transcendente y desconocido por todas las categorías mundanas como lo es su equivalente transmundano, el Dios desconocido del exterior [...] El hombre no debe lealtad a quienquiera que haya creado el mundo, ni tampoco respeto a su obra[21].

Convive, pues, la demonización del universo con la transcendencia del yo acósmico[22]. Y de allí mismo se deriva el papel absolutamente decisivo del conocimiento: "la esencia del hombre es el conocimiento –conocimiento de sí y de Dios–, y este hecho determina su situación como la situación del conocimiento potencial en medio del desconocimiento, o la de la luz en medio de la oscuridad, relación que se encuentra en el fondo de su condición de extraño, carente de compañía en la oscura vastedad del universo"[23].

Es cierto: el hombre gnóstico se siente abandonado, sometido a la extraña necesidad cósmica, y por ello tiene miedo y temor: "el temor como respuesta del alma a su ser en el mundo es un tema recurrente en la literatura gnóstica"[24]. Este temor es a la vez –en cuanto "temor interno de la alienación y del autoextrañamiento"[25]– el despertar de su borrachera o sueño mundanal. Profundizar a través del conocimiento (*gnôsis*) en tal alienación y autoextrañamiento –no pretender la integración en el *lógos* cósmico como el estoico– es lo que libera al hombre de la esclavitud. El yo interior se libera si el hombre supera el poder

---

19 Jonas (2000a: 345).

20 Jonas (2000a: 345).

21 Jonas (2000a: 344).

22 Vid. Jonas (2000a: 347).

23 Jonas (2000a: 344).

24 Jonas (2000a: 346).

25 Jonas (2000a: 346).

del mundo mediante algún otro poder. El poder del mundo es superado, de una parte, por medio del poder del Salvador, "que se introduce, desde el exterior, en el sistema cerrado de este, y, de otra, por medio del poder del 'conocimiento' traído por dicho Salvador, el cual, como arma mágica, vence a la fuerza de los planetas y abre para el alma un camino a través de sus obstáculos"[26].

Ahora bien. Así como toda la ley (natural, política y moral) queda subvertida en el antinomismo gnóstico, algo semejante ocurre –aunque de maneras más sutiles y reflexivas– con el existencialismo. Nietzsche diagnostica el nihilismo moderno diciendo: 'Dios ha muerto', lo que no solo alcanza al Dios cristiano o a los valores morales más elevados, sino que también envuelve la falta de vigencia del mundo suprasensible en general[27]. El nihilismo gnóstico, en cambio, no abandona la transcendencia –no dice que Dios haya muerto–:

> el Dios transmundano representa esta transcendencia de la forma más radical. En él el más allá absoluto hace señales que atraviesan las envolventes cortezas cósmicas [...] El Dios gnóstico, tan diferente del demiurgo, es el totalmente diferente, el otro, el desconocido. Igual que su equivalente humano interno, el yo acósmico o *pneûma*, cuya naturaleza oculta también se revela a sí misma solo en la experiencia negativa de la otredad, de la no identificación, y de la indefinible y rechazada libertad, este Dios tiene más de *nihil* que de *ens* en su concepto[28].

Esta es la razón por la que ninguna ley –natural, política o moral– emana de tal Dios. No es difícil percatarse del parentesco de estas expresiones tan antinómicas con las de Sartre (parentesco, no identidad, pues otra cosa para este autor es la desesperación que afecta a la libertad humana). De hecho, en el gnosticismo puede advertirse el paso desde un cierto subjetivismo moral (nada es bueno o malo, las cosas son indiferentes, solo la opinión humana las califica y de ella depende la ley moral) hacia un argumento metafísico que hace

---

26 Jonas (2000a: 346). Jonas subraya aquí la importancia del repudio (en la antigüedad postclásica) de la doctrina clásica del 'todo y las partes', sobre todo en el plano social y político, pues el hombre de esa época se siente parte insignificante del todo social (del Imperio), todo que le resulta totalmente extraño: "la aspiración del ente individual gnóstico no era 'hacer un papel' en este todo, sino, en lenguaje existencialista, 'existir de manera auténtica'" (p. 347).

27 Vid. Jonas (2000a: 348–349).

28 Jonas (2000a: 349).

de la ley tanto natural como moral partes del *nómos* esclavizante emanado del demiurgo. La libertad auténtica del yo no incumbe al alma sino al espíritu humano, a esa chispa extraña al mundo y no definible como naturaleza[29].

También cabe comparar el antinomismo gnóstico con la tesis que Heidegger expone en su *Carta sobre el Humanismo*, según la cual la definición del hombre como *animal rationale* lo sitúa demasiado bajo, no tanto por hacer de él un animal como por ponerlo en una misma escala natural (la de la animalidad) con otros seres animados (no solo las bestias), es decir, por hacer de él una naturaleza definible y someter así su existencia a un orden esencial objetivo y legal. Dice Jonas:

> en esta concepción de una existencia transesencial, 'que se proyecta libremente a sí misma', encuentro una relación con el concepto gnóstico de la negatividad transfísica del *pneûma*. Lo que no tiene naturaleza no tiene norma [...] El hombre físico no puede hacer nada mejor que cumplir con el código de una ley y esforzarse por ser justo, es decir, por 'ajustarse' correctamente al orden establecido, y así hacer la parte proporcional que le corresponde en el esquema cósmico. Sin embargo, el *pneumatikós*, el hombre 'espiritual', que no pertenece a ningún esquema objetivo, se encuentra por encima de la ley, más allá del bien y del mal, y es una ley en sí mismo por el poder de su 'conocimiento'[30].

El poder salvífico de esta cognición espiritual señala rasgos característicos de los sistemas gnósticos como el dualismo, la tensión escatológica y la irreversibilidad de la dirección desde el pasado hacia el futuro, rasgos todos no del ser sino del acontecer. En particular, añade Jonas, el humano 'haber sido arrojado' de que habla el gnosticismo recuerda no solamente a Pascal (el hombre proyectado a la infinita inmensidad espacial), sino también a Heidegger y a su idea de *Geworfenheit*:

> el término, hasta donde alcanzo a ver, es originalmente gnóstico. En la

---

29 Vid. Jonas (2000a: 291–292 y 349–350).

30 Jonas (2000a: 350–351).

> literatura mandea esta es una frase común: la vida ha sido arrojada al mundo, la luz a la oscuridad, el alma al cuerpo[31].

El conocimiento, en las fórmulas valentinianas, no puede morar en el presente, sino en el pasado de donde venimos y en el futuro hacia donde vamos, "y el presente es solo el momento mismo de la *gnôsis*, la peripecia que va de uno a otro en una crisis suprema del *ahora* escatológico"[32]. Claro que el gnóstico agrega algo ajeno al existencialista: que el hombre viene de lo eterno y tiene su meta en lo eterno. En *Ser y tiempo*, enfatiza Jonas, en vez de categorías objetivas *à la* Kant, lo que hay son categorías de realización, 'existenciales', que son "estructuras funcionales del movimiento activo del tiempo interior en virtud del cual se mantiene un 'mundo' y se origina el yo como acontecimiento continuo"[33]. Los existenciales casi no tienen presente, "al menos por lo que se refiere a modos de existencia 'genuina' o 'auténtica'"[34]. Unos son existenciales de pasado: facticidad, necesidad, llegar a ser, haber sido arrojado, culpabilidad. Otros, existenciales de futuro: existencia, adelantarse al propio presente, anticipación a la muerte, cuidado y resolución. El único presente genuino es el de la situación: "este presente aparece como un destello, por así decir, a la luz de la decisión, cuando el 'futuro' proyectado reacciona sobre el 'pasado' dado (*Geworfenheit*) y en este encuentro se constituye lo que Heidegger llama el 'momento' (*Augenblick*)"[35]. Pero en general, el presente es "una especie de inactividad del ser", un abandono a la habladuría, a la curiosidad y al anonimato de la caída (*Verfallenheit*), siendo esta el existencial que incumbe al presente deficiente. Desde el punto de vista de las cosas ocurre lo mismo, dice Jonas: en tanto que *zuhanden* se inscriben en la dinámica existencial de pasado–futuro, mientras que solo en tanto que *vorhanden* (modo neutralizado y derivativo de considerarlas) están presentes. *Vorhandenheit* es de hecho el equivalente objetivo del existencial *Verfallenheit*: "según esta consideración teórica, a la naturaleza no le queda otra condición que esta, la de un modo deficiente del ser, y la relación que queda así objetivada es un modo deficiente de existir, su defección de la futuridad del 'cuidado' en beneficio del presente espurio de una mera curiosidad espectadora"[36]. Según Jonas, esta depreciación de la idea de naturaleza, aunque conectada con la física moderna, algo tiene en común con el menosprecio gnós-

---

31 Jonas (2000a: 351).

32 Jonas (2000a: 352).

33 Jonas (2000a: 352).

34 Jonas (2000a: 353).

35 Jonas (2000a: 353).

36 Jonas (2000a: 354).

tico de la naturaleza: "ninguna filosofía ha mostrado nunca menos interés por la naturaleza que el existencialismo, que niega a dicha naturaleza cualquier vestigio de dignidad"[37]. Con Heidegger, así, acaba el privilegio de la *theoría* platónica, la contemplación de las ideas, de lo eterno:

> el ser inmutable es eterno presente, al cual puede acceder la contemplación en la breve duración del presente temporal. Así, es la eternidad, no el tiempo, lo que concede un presente y le otorga un estado propio en el flujo del tiempo. Por otro lado, será la pérdida de la eternidad la que responda de la pérdida de un presente genuino. Tal pérdida de eternidad es la desaparición del mundo de las ideas y los ideales en la cual Heidegger ve el verdadero significado del 'Dios ha muerto' de Nietzsche: en otras palabras, la victoria absoluta del nominalismo sobre el realismo [...] Si los valores no son contemplados como ser (como lo Bueno y lo Bello de Platón), sino que es la voluntad la que los propone como proyecto, la existencia sin duda está comprometida a la futuridad constante, con la muerte como meta; y una futura resolución meramente formal, sin un *nómos* para dicha resolución, se convierte en un proyecto que va de la nada a la nada[38].

La conclusión de Jonas es que no hay una diferencia esencial entre el dualismo adherido a la experiencia nihilista del gnosticismo y el que es típico de existencialismos como el de Heidegger:

> una vez más, nuestra investigación nos lleva de vuelta al dualismo entre el hombre y la *Phýsis*, como aprendizaje metafísico de la situación nihilista. No existe una diferencia fundamental entre el dualismo gnóstico y el existencialista: el hombre gnóstico es arrojado a una naturaleza antagonista, antidivina y, por tanto, antihumana; el hombre moderno, a una naturaleza indiferente. Solo el último caso representa el vacío absoluto, el verdadero pozo sin fondo. En la concepción gnóstica, lo hostil, lo demoníaco, es todavía antropomórfico, familiar

---

37 Jonas (2000a: 354).

38 Jonas (2000a: 355).

> incluso dentro de su diferencia, y el contraste otorga una dirección a la existencia: una dirección negativa, sin duda, pero dirección al fin, que cuenta con la sanción de la transcendencia negativa de la cual la positividad del mundo es el homólogo cualitativo. La naturaleza indiferente de la ciencia moderna ni siquiera cuenta con esta cualidad antagonista, y de una naturaleza así no es posible obtener ninguna dirección. Esto hace que el nihilismo moderno sea infinitamente más radical y desesperado de lo que el nihilismo gnóstico podría ser nunca a pesar de su terror pánico hacia el mundo y su desprecio desafiante hacia las leyes de este[39].

Con todo, dice aún Jonas, esta esencial semejanza entre el dualismo gnóstico y el existencialista no esconde que este último sea menos coherente que aquel, justamente por postular una naturaleza no demoníaca sino indiferente:

> ¿qué sucede, sin embargo, con una naturaleza indiferente que, a pesar de dicha indiferencia, contiene en su interior aquello por lo cual su propio ser crea una diferencia? La frase que hace referencia a haber sido arrojado a una naturaleza indiferente es remanente de una metafísica dualista, y un enfoque no metafísico no tiene derecho a utilizarla. ¿Qué es el acto de arrojar sin un sujeto que arroja, y sin un más allá desde el cual se puso en marcha? [...] ¿No es verdad que esta paradoja plantea algunas dudas sobre el concepto mismo de una naturaleza indiferente, esa abstracción de la ciencia física? [...] Como producto de lo indiferente, su ser [el del hombre] debe ser también indiferente" [...] Sin embargo, si la profunda reacción de Heidegger es correcta –la que defiende que, al contemplar nuestra finitud, nos preocupamos no solo de si existimos sino de cómo existimos–, el mero hecho de que exista una solicitud suprema, en cualquier parte del mundo, debería también cualificar a la totalidad que acoge ese hecho [...][40].

---

39 Jonas (2000a: 355–356).

40 Jonas (2000a: 356–357). Sea de ello lo que fuere, Jonas termina aventurando incluso algún proyecto para remediar el aislamiento universal del ser humano al que conducen el gnosticismo y el existencialismo: "la fractura entre el hombre y la realidad total se encuentra en el fondo del nihilismo. La falta de lógica de la ruptura, es decir, de un dualismo sin metafísica, no disminuye la realidad de este hecho [...] La filosofía deberá descubrir si existe una tercera vía para esta situación,

En suma: la tesis que Jonas insinúa, que el pensamiento de Heidgeger respira un aire pagano afín al del gnosticismo, se basa, más incluso que en su enigmática apelación a lo divino, en la comparación detallada de la analítica heideggeriana de la existencia con la antropología y la cosmología de la actitud gnóstica. El dualismo entre el ser humano y el mundo y la básica experiencia de nihilidad son las notas sobre las que se establecería la fina proximidad y analogía de dicha filosofía con los sistemas gnósticos. Creo, sin embargo, que deben ponerse objeciones a esta postura. Para ello, hay que comenzar precisando el alcance de los términos 'gnosis' y 'gnosticismo', cuyo uso a veces se entrevera sin discernimiento. No basta con decir como Jonas, por acertado que sea, que en el fondo ambos suponen el angustioso arrojamiento del ser humano en el mundo[41] o actitudes como el odio contra la carne y el anticosmismo[42], o que en su origen quizá judeo–helenístico jugó un papel determinante cierta interpretación esotérica del *Génesis* a la luz del *Timeo* platónico así como alguna recepción del dualismo indo–iranio entre el bien y el mal[43]. De hecho, la morosa investigación histórico–filológica en torno al gnosticismo desarrollada en las últimas décadas, tan marcada por el descubrimiento y la difusión de la biblioteca de Nag–Hammadi, tiende a distanciarse del método fuertemente existencial y hermenéutico adoptado por Jonas. Para ser justos, eso sí, hay que decir que el propio Jonas ha intentado superar ese global estilo expositivo, precisando más las cosas. Por ejemplo, cuando ensaya este resumen del contenido y los problemas del mito gnóstico en su tipo fundamental:

> [...] hemos encontrado un crudo dualismo religioso entre Dios y el mundo y un rasgo constante de abandono del mundo. El cosmos es tinieblas, producto de una caída, con un 'dios del mundo' propio, su creador (el demiurgo), que no es el Dios auténtico, sino el principio del cosmos alejado de Dios, la personificación de la esencia del mundo. Frente a él se halla el Dios auténtico, la luz frente a las tinieblas del mundo, la bondad frente a la 'justicia' del dios del mundo, no solo supramundanamente, sino lo no mundano, lo antimundano en abso-

una vía gracias a la cual se pueda evitar la grieta dualista, y que sin embargo conserve el suficiente dualismo como para mantener la humanidad del hombre" (p. 357).

41 Cf. los textos gnósticos que cita Brague, y su argumentación contraria a equipararlos con la *Gewor-fenheit* heideggeriana (1999: 99–104 y 314).

42 Cf. respectivamente las interpretaciones de Peterson (1966) y del propio Brague (1999: 93–98, 104–105 y 122–125).

43 Cf. Widengren (1975: 443–475), Piñero (2007b: 92–95) y Piñero (2007a: 95–106).

luto. Su reino comienza donde acaba todo lo cósmico, completamente fuera, más allá: concepto del más allá como negatividad del mundo en absoluto. El ser humano, 'arrojado' en el cosmos como en una potencia extraña y hostil, abandonado a su hechizo ineluctable: imágenes del vagar, del aturdimiento, de la embriaguez, de la extrañeza, del estar desterrado de la patria, del esclavizamiento bajo el hechizo del mundo. Este hechizo, que mantiene cerrado todo lo que se encuentra debajo de él y afirma el cosmos como ámbito concluso y autónomo frente a Dios, es ejercido por un sistema cósmico de poder propio bajo el mando supremo del demiurgo: las potencias celestes (*heimarméne*), la encarnación mítica del poder de coacción de lo mundano. (De aquí resulta la separación de la '*heimarméne*' mundana y la 'providencia' soteriológica que parte del Dios supremo.) El ser humano está sometido a esta *heimarméne* no solo con su cuerpo, sino también con su *psykhé*, pues esta es un producto de la esencia del mundo (depravación del concepto de *psykhé*). De este modo, el mundo se extiende hasta el interior del ser humano. Lo único no mundano en el ser humano es un núcleo de 'humanidad originaria', 'revestido' por la esencia del mundo con la *psykhé* en la caída pretemporal desde el reino de la luz (especulación del *ánthropos*). Tomado sustancialmente, se trata del *pneûma*. Este necesita ser redimido del mundo. Si hay ser en el mundo (esclavización que aleja de Dios bajo la tiranía de la esencia del mundo), también hay redención: ruptura del hechizo del mundo y re–deificación. El principio real de tal aniquilación de lo mundano es Dios. Su fuerza desmundanizadora se realiza en el mito escatológico como definitiva re–disolución objetiva de todo el cosmos. Para el individuo, la redención (en tanto que ruptura del hechizo del mundo) significa también necesariamente la disolución de la *psykhé*, que no es otra cosa que un constitutivo de las potencias del mundo. El principio real de esta aniquilación redentora de la *psykhé* es (visto en cuanto a su función ejecutiva) el *pneûma* que produce la reunificación con Dios. Lo que es Dios para el cosmos, eso es el *pneûma* para la *psykhé* individual. Así, pues, tenemos ante nosotros un sistema objetual de las magnitudes elementales *kósmos – psykhé – pneûma – theós*, con el punto de cambio de la redención situado en medio de ellas [...] Esta 'imagen

> del mundo' no es tanto la imagen de un ser como de un acontecer, de una historia que tiene que hacer efectivo todo lo que la expectativa ha puesto en su construcción: está proyectada esencialmente hacia el futuro, hacia el futuro absoluto, es decir, *escatológicamente*[44].

Esta síntesis es confirmada por otras provenientes de especialistas en el estudio de los sistemas gnósticos. Por ejemplo, en el coloquio de Messina (de 1966) también se quiso ceñir mejor los términos involucrados. Allí se propuso determinar a la gnosis como un "conocimiento de los misterios divinos reservado a una élite", y al gnosticismo según la siguiente fórmula:

> hay en el hombre una centella divina procedente del mundo superior, caída en este mundo sometido al destino, al nacimiento y a la muerte; esta centella debe ser despertada por la contraparte divina de su yo interior para ser, finalmente, reintegrada a su origen. Frente a otras concepciones de la degradación de lo divino, esta se funda ontológicamente en un concepto particular de 'degradación', cuya periferia (con frecuencia llamada *Sophía* o *Énnoia*) debía entrar fatalmente en crisis y –de modo indirecto– dar origen a este mundo, del que, por otra parte, no puede desinteresarse, puesto que ha de recuperar el *Pneûma* que en él se encuentra. (Concepción dualista sobre fondo monista que se expresa por medio de un doble movimiento de degradación y de reintegración) [...] No toda gnosis es gnosticismo, sino tan solo aquella que, en el sentido ya expresado, implica la idea de una connaturalizad divina de la centella que debe ser reanimada y reintegrada; esta gnosis del gnosticismo comporta la identidad divina del cognoscente (el gnóstico), de lo conocido (la substancia divina de suyo transcendente) y del medio por el cual conoce (la gnosis como facultad divina implícita que debe ser despertada y actuada)[45].

Conviene añadir que, en medio de toda su diversidad, los mitos gnósticos se identifican por

---

44 Jonas (2000b: 67–69). Otro resumen del núcleo gnóstico ofrece Jonas (cf. 2006: 98–103).

45 Citado por U. Bianchi, *Le Origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina* (Leiden ²1970), pp. XX–XXI, citado a su vez por Montserrat (cf. 1983a: 8–9). Véanse las precisiones aún mayores aportadas por Piñero y Montserrat en Piñero (cf. 2007b: 33–37), y por Montserrat (cf. 2006: 25–35).

multiplicar los entes (con armas metafísicas y objetivos religiosos) casi hasta el agotamiento, barrocamente, buscando el necesario modelo de este mundo sensible y penosamente mal fabricado en otro mundo superior, puramente espiritual y sin mácula, del que aquel sería sombra y trasunto. De ahí su empeño por hallar una explicación a la maldad de este universo corpóreo, que ha de tener su origen en el otro mundo, el espiritual, sin por ello comprometer la grandeza del supremo principio divino[46]. Doresse, en el mismo sentido y combatiendo la idea de Harnack según la cual el gnosticismo habría sido una 'aguda helenización del cristianismo', propone como principio definitorio el que entrega Plotino en *En*. II 9:

> 'Contra aquellos que afirman que el Demiurgo de este mundo es malo, y que el cosmos es malo' [...] Baste añadir [a esta excelente definición del gnosticismo] que, para explicar la situación del hombre en este mundo, los gnósticos suponen en cada uno de los elegidos la presencia de una chispa escondida, radicalmente extraña al cosmos, desprendida en algún momento pasado del mundo eterno de la deidad suprema, pero destinada a retornar algún día a su fuente original. La caída de esta chispa en el ámbito de las tinieblas podría ser consecuencia, al parecer, de una lucha entre las tinieblas y la luz o de un accidente ocurrido al producirse las emanaciones de lo alto; de una u otra de estas deficiencias nació un dios imperfecto y envidioso que, incapaz de proseguir la producción de jerarquías superiores, solo puede copiar torpemente los modelos, sacando de las tinieblas la sustancia de los cielos materiales esclavizados al Tiempo y al Destino, así como del hombre carnal en que se encuentra aprisionado el fuego que procede de lo alto. Antes de aniquilar este efímero mundo inferior, las entidades superiores tratan de rescatar los fragmentos de luz inmersos en el cosmos. Por mediación de unos salvadores buscan a los elegidos que, hasta ahora, han ido transmigrando de un cuerpo a otro en las profundidades de esta cárcel, comunicándoles la revelación de la Gnosis

46 "Para ellos se trataba de resolver el problema del mal. Si el mal está en la creación, su origen debe encontrarse en el acto creador; ahora bien, el Dios supremo es perfectamente bueno; no es, pues, Él el creador. Por el contrario, debe considerársele como la fuente primera de este conocimiento redentor con que Él gratifica a la jerarquía entera de los seres, incluidos los hombres 'gnósticos', para remediar la falta inicial del demiurgo y llevar así a cabo la obra de salvación": Gilson (1965: 41). Al respecto, vid. también Widengren (1975: 454–455).

> y en especial los ritos de los grandes bautismos por agua 'viva' que les permitirán volver de nuevo al inefable mundo superior[47].

Otra propuesta –más precisa y escolar– de catalogación de los elementos fundamentales de los numerosos sistemas gnósticos es la que sigue:

> 1. Existe un Dios Transcendente, al que se puede denominar Uno, Bien, Padre. 2. Esta divinidad es 'compleja' y se proyecta hacia fuera. Esta proyección constituye el Pléroma o Plenitud de la divinidad. 3. Dentro del Pléroma, uno de los eones divinos, denominado normalmente Sabiduría, cae en una suerte de lapso o pecado. 4. Ese lapso da origen a la materia primordial y al Demiurgo, diferentes del mundo del Pléroma, que es todo espíritu. 5. El Demiurgo, no el Dios Transcendente, es el que crea directamente el universo y el hombre. Utiliza, por un lado, la materia primordial y, por otro, las formas o ideas de las cosas que contempla en el Pléroma o en el ser de su madre, Sabiduría. 6. La parte mejor y más auténtica del ser humano es el espíritu. Este es como una centella o chispa divina porque procede del Dios Transcendente a través de Sabiduría y de la insuflación del Demiurgo. Su patria está en el cielo. 7. Esa chispa divina está encarcelada en la materia, es decir, en el cuerpo del hombre y en este mundo material. 8. La chispa divina debe retornar a donde procede. Esta vuelta constituye la salvación. 9. Un ser divino, denominado Redentor, Salvador o Revelador, desciende del Pléroma; con su revelación recuerda al hombre que posee esa centella; lo ilumina y lo instruye sobre el modo de hacerla retornar al ámbito del que procede. 10. La materia y el espíritu, el mundo de arriba y abajo son inconciliables. El que recibe la revelación y pretende salvarse debe rechazar todo lo material y corporal por medio de la ascesis[48].

Dicho lo cual, debe agregarse que, en su vertiente cristiana, el gnosticismo se caracteriza

---

47 Doresse (1973: 522–523). Vid. también Doresse (1972: 421–422). La tesis de Harnack, en todo caso, no está enteramente sepultada; vid. por ej. Trevijano (1998: 74–76) y Strutwolf (2006: 9–12)

48 Piñero (2007b: 106–107). Muy semejante es el inventario de características principales del gnosticismo que ofrece McLachlan (cf. 1984: 536–537).

por concurrir con la doctrina salvífica del cristianismo eclesiástico de los primeros siglos, justo por tratar de dar una explicación plausible del mal en el mundo, de la situación del hombre en él y de la posibilidad de la redención. Pero hay diferencias: tales sistemas gnósticos son preponderantemente dualistas, pues separan a Dios del mundo, al espíritu de la materia y al bien del mal, siendo sin embargo a la vez predominantemente monistas en el fondo, ya que postulan una serie de emanaciones, emisiones o generaciones que llevan desde el Dios transcendente e inescrutable, pasando por un ámbito de seres intermedios, hasta el rastrero y malévolo mundo de la materia en cuya tenebrosa oscuridad están dolorosamente caídos los seres humanos. Junto a una escatología general (la liberadora aniquilación del entero universo material), el mito gnóstico postula una salvación personal que se consuma al momento de la muerte. Esta, que es imposible para los materiales (los hílicos, carnales o terrenos), les corresponde según un estadio intermedio (la denominada 'Ogdóada' inferior) a los imperfectos necesitados de purificación (los psíquicos), e incumbe en plenitud solamente a los perfectos (los pneumáticos), quienes –alcanzando finalmente el conocimiento salvífico, la *gnôsis*, luego de ser despertados por el llamado divino– ascienden y retornan a la Luz[49]. Es lo que dice Ireneo a propósito de los gnósticos valentinianos:

> la perfecta redención consiste para ellos en el mismo conocimiento de la grandeza indecible. Puesto que la deficiencia y la pasión han existido por la ignorancia, por medio del conocimiento es destruida toda substancia proveniente de aquella, de tal modo que es la gnosis redención del hombre interior [...] El hombre interior, el espiritual, es redimido por medio del conocimiento, y a los tales les basta con el conocimiento de todas las cosas. Esta es la verdadera redención[50].

Por lo mismo, de acuerdo al testimonio de Clemente, los valentinianos aseguran que el bautismo no basta para la salvación, sino que se necesita sobre todo el conocimiento:

> ahora bien, no es solo la inmersión bautismal lo que salva, sino el conocimiento: quiénes éramos, qué hemos devenido; dónde estábamos,

---

49 Vid. en gral. Altaner (1978: 99). Sobre la escatología, vid. también los dos textos citados de Doresse (1973: 542–546 y 1972: 382 y 393–399) y Piñero (2007a: 72–89). Sobre las tres clases o razas de hombres, vid. *Exc. Theod.* 54–65 en la versión de Montserrat (1983b: 373–380).

50 *Adv. Haer.* I 21,4, según la versión de Montserrat (1983a: 195).

> dónde hemos sido arrojados; hacia dónde nos apresuramos, de dónde somos redimidos; qué es la generación, qué la regeneración[51].

Así, en tanto que dualismo mitigado o monarquiano[52], el gnosticismo cristiano parte de la afirmación (frecuentemente, una catarata de caracterizaciones negativas) de un único y supremo Dios desconocido. Es el Eón perfecto, Pre–Padre, Pre–Principio o Abismo de que habla Ireneo a la zaga del valentinismo[53]. El indefinible, inescrutable, inconmensurable, invisible, eterno, inexpresable, innominable, ni corpóreo ni incorpóreo, ni grande ni pequeño, según las expresiones del *Apócrifo de Juan* de la escuela setiana[54]. El inengendrado e inmortal, inalcanzable, incomprensible e insondable, el único bueno y enteramente perfecto al que se refiere el valentiniano *Tratado Tripartito*[55]. Transcendiendo el cosmos, tal Dios no guarda ninguna relación con él; el único creador posible de este eón material tan malo y deficiente es un Demiurgo maligno o al menos desquiciado e ignorante (identificado con el Dios veterotestamentario) que se ha separado en los orígenes de aquel Dios ignoto:

> el mundo surgió por un error, pues quien lo creó quiso crearlo imperecedero e inmortal; fracasó y no obtuvo lo que esperaba, pues no tenía el mundo carácter imperecedero, ni tenía carácter imperecedero el que había hecho el mundo[56].

Dentro de este mundo el hombre está arrojado, mas no completamente perdido, pues en su alma se halla encarcelado el espíritu, la misma esencia divina. Por ende, la salvación traída por Cristo (a veces, un 'salvador salvado' de su encadenamiento material y captura demoníaca[57]) es una ganancia no del acontecimiento de la cruz sino del conocimiento

---

51 *Exc. Theod.* 78,2, según la versión de Montserrat (1983b: 386–387).

52 Sobre esta noción, vid. Eliade (2007: 147–149).

53 Vid. *Adv. Haer.* I 1,1, según la versión de Montserrat (1983a: 91).

54 Vid. *Apócrifo de Juan* 2,26–4,10, según la versión de J. Montserrat, en Piñero (2007a: 236–237).

55 Vid. *Tratado Tripartito* I 52,1–53,10, según la versión de F. García Bazán, en Piñero (2007a: 160–161).

56 *Evangelio de Felipe* (II,75,2–9), según la versión de F. Bermejo, en A. Piñero (2007c: 43–44).

57 Sobre la figura del 'redentor redimido' y la versión que da del mismo el 'Himno de la perla' (cf. *Hechos de Tomás* 108–113), el que (si hemos de creer a Reitzenstein) es una alegoría anterior al cristianismo, vid. Widengren (1975: 159–161, 453–454 y dispersamente 466–475), Doresse (1972: 382 y 407), Eliade (1999: 435, 443–444, 632 y 638–639) y, como encuadre, Colpe (1981: 564–572, esp. 570–572).

revelado en el Evangelio de dicha igualdad de naturaleza entre el hombre verdadero y el verdadero Dios. Esta salvación se alcanza en tanto en cuanto el elegido escuche la llamada –proveniente de lo Alto– o despierte recordando su ser más íntimo –que es espíritu, chispa de Dios–, y regrese a su origen supremo y fuente superior –la Luz divina– a través de la liberación de la mala materia mundanal y de su propia carne[58]. Así, pues, la iluminación del conocimiento es condición de la resurrección, que no a la inversa[59]. Y Cristo mismo es el iluminador, como lo confirman las expresiones valentinianas del *Evangelio de la Verdad*:

> este es el evangelio del que se busca, que se reveló a los que son perfectos por las misericordias del Padre, el misterio oculto, Jesús, el Cristo, por cuyo medio iluminó a los que estaban en la oscuridad a causa del olvido. Los ha iluminado y (les) ha mostrado un camino. El camino, sin embargo, es la verdad que les ha enseñado [...] De esta manera el que posee el conocimiento es de lo alto. Si es llamado, escucha, responde y se vuelve hacia quien lo llama para ascender hacia Él. Y sabe cómo se llama. Poseyendo el conocimiento hace la voluntad de quien lo ha llamado, quiere complacerle y recibe el reposo. Su nombre propio aparece. El que llegue a poseer el conocimiento de este modo sabe de dónde viene y a dónde va. Sabe como una persona que habiendo estado embriagada ha salido de su embriaguez, ha vuelto a sí misma y ha corregido lo que le es propio[60].

Es evidente, pues, que el gnosticismo –tanto en general como en su versión cristiana– subordina la antropología y la cosmología a la teología y a su soteriología[61]. Las características dualizaciones gnósticas responden siempre y solo a dicho componente religioso de salvación. Parece imposible acreditar que tanto la teología del Dios Transcendente y del Creador demiúrgico de la materia cuanto la soteriología de la *gnôsis* espiritual puedan ser consideradas como variables independientes dentro del sistema total del gnosticismo.

---

58 Vid. en gral. Drobner (2004: 144).

59 Cf. García Bazán (2002: 266).

60 *Evangelio de la Verdad* 18,11–19 y 22,3–19, según la versión de F. García Bazán, en Piñero (2007c: 147–148 y 150). Sobre esta noción de la embriaguez o sueño, e incluso destierro y extranjería, del hombre en el mundo, de lo cual solo se despierta y regresa por la iluminación, vid. Widengren (1975: 466–470).

61 Por todos, vid. Piñero (2007a: 79).

Jonas lo reconoce al decir que el fundamento lógico de la dualidad 'hombre–mundo' es la dualidad 'mundo–Dios', y también al admitir que los gnósticos se definen, a través de una especulación recargadamente metafísica, por apelar religiosamente a cierta transcendencia teísta. Sin embargo, siendo este un dato elemental que hay que considerar con firmeza, Jonas tiende a olvidarlo o al menos a no considerarlo con la debida seriedad cuando compara elásticamente la analítica existencial de Heidegger con las nociones de 'mundo' y 'hombre' de los antiguos gnósticos. Entonces Jonas, argumentando a partir de la analítica existencial, hace del dualismo cósmico y antropológico el fundamento psicológico de ese otro dualismo teológico. Así, en los hechos y por una vía psicologizadora, parece tomar como variable independiente a la teología soteriológica, siendo que esta es más bien punto de partida y meta final del gnosticismo. De acuerdo con esta singular óptica, se seleccionan ciertos componentes sobre todo antropológicos y cosmológicos del gnosticismo, enteramente despojados de su nativa referencia religiosa a un Dios y a una economía transcendente de la salvación, para ponerlos luego en correlación con la antropología y la cosmología intramundanas e históricas que impregnan *Ser y tiempo*. Solamente de este modo pueden aparecer los rasgos comunes a la analítica existencial y a la actitud gnóstica que son el arrojamiento, la angustia, la materia mundanal como el sitio opaco de la habitual caída humana, la necesidad de despertar desde la vida mundanalmente enajenada a la vida propia o auténtica, el impulso decidido hacia el futuro como dirección restañadora de la actual situación perdida, la muerte como radical posibilidad, etc. Empero, basta un poco de precisión conceptual para ver, por ejemplo, que una noción como la de *Geworfenheit* carece de trasfondo teísta y salvífico y que por ende es incomparable con el humano arrojamiento de que hablan algunos textos gnósticos, el que solo adquiere sentido a la luz del Abismo divino que está en su principio, de la creación del mundo material que es su habitáculo y de la liberación espiritual de su prisión mundana que es la obra de la *gnôsis*. La cosa parece clara, y su constatación, constante: la teología soteriológica no es una variable independiente dentro del gnosticismo. Ya un antiguo crítico de los gnósticos como Plotino, al reprocharles la falta de examen de la virtud (*areté*) y la ausencia de una providencia divina (*prónoia*), no puede dejar de enfatizar estas carencias sobre el constante telón de fondo teológico del gnosticismo:

> porque la verdad es que de nada aprovecha decir: 'mira a Dios', si no se nos enseña además cómo mirar a Dios. '¿Qué me impide –dirá alguno– mirar a Dios y no abstenerme de ningún placer ni refrenar la cólera, acordándome, eso sí, del nombre 'Dios', pero siendo presa de

> todas las pasiones sin esforzarme, empero, por desarraigar ninguna de ellas?'. Pues bien, es la virtud la que, avanzando a su perfeccionamiento e implantada en el alma con ayuda de la sabiduría, nos muestra a Dios. Pero la mención de Dios sin la virtud verdadera no es más que un nombre. A su vez, despreciar el mundo, a los dioses que hay en él y las demás cosas bellas, no significa hacerse bueno [...] Puesto que desprecian a los dioses emparentados con los dioses inteligibles, ni siquiera conocen a los inteligibles más que de palabra. En efecto, negar que la providencia se extienda a los seres de acá o a un ser cualquiera, ¿cómo puede ser piadoso? ¿Cómo puede estar en consonancia con sus propios asertos? Pues ellos dicen a su vez que no hay providencia más que de ellos solos. ¿Cuándo? ¿Cuando estuvieron allá o incluso cuando están acá? Si cuando estuvieron allá, ¿cómo es que vinieron acá? Si cuando están acá, ¿cómo es que todavía siguen acá? El mismo Dios providente, ¿cómo negar que esté acá? ¿De dónde, si no, conocerá que ellos están acá? ¿Cómo sabrá que, estando ellos acá, no se olvidaron de él y se volvieron malos? [...] Pero sea que una providencia particular os viene de allá a vosotros, sea como vosotros queráis, en todo caso el mundo tiene parte en la providencia y no está desamparado ni se le dejará desamparado[62].

En el otro extremo temporal, un estudioso contemporáneo de las escuelas gnósticas como Orbe constata que la teología y soteriología del gnosticismo no son ni pueden ser tratadas independientemente de la cosmología y la antropología, pues en los gnósticos se halla una 'pura teología', un 'teologizar en todos los campos' y, por ello, una antropología completamente orientada 'hacia la teología':

---

62 Vid. *En.* II 9,15–16, según la versión que da J. Igal en Porfirio (2001: 528–529). A propósito de la ausencia de la virtud, Igal, citando a Puech, dice que "todo gnosticismo es siempre más o menos, en el fondo y en teoría, un 'amoralismo', pero un amoralismo 'ambivalente', que lo mismo puede desembocar en rigorismo ascético que en libertinaje. De ahí que unas sectas adoptaran una actitud y otras otra" (2001: 527 n. 138). Y en cuanto a la divina providencia, ahora citando a Orbe, dice que no es cierto que los gnósticos prescindieran de ella: "las grandes familias heterodoxas jamás negaron la providencia superior, extensiva al universo, y, por ende, al mundo sensible. Solo negaron que se dejara sentir: a) *siempre* o desde siempre; b) *por igual* a todos [...] La providencia del Señor se ocupa de solo creyentes. Mas no porque excluya a otros, sino porque muchos se oponen a dejarse gobernar por Él culpablemente" (2001: 515 n. 101).

> en cuanto a las tradiciones heterodoxas, de base literaria comúnmente sobria (para el siglo II), no conviene llamarse a engaño. Traducido el mito a formas conceptuales hoy accesibles, ofrece en ocasiones (v. gr. entre ofitas y valentinianos) un material excepcionalmente denso; casi siempre, sin salir de la más pura teología [...] A los valentinianos (y ofitas) corresponde el mérito de la prioridad. De golpe, sin antecedentes que los anunciasen, se presentaron con absoluto dominio en todos los campos de la teología, y trazaron la Economía de la Salud, dentro de una línea continua. No se advierte entre ellos indecisión. Desde el principio seguros de sí, construyen con igual firmeza. Hayan o no largamente reflexionado sobre los lemas característicos de la Regla de fe, los teólogos valentinianos ofrecen un sistema complejo, definido hasta los perfiles últimos. A juzgar por escritos suyos parciales, eran capacísimos de estudiar puntos concretos. Admira por lo mismo con qué celeridad, penetración y madurez, lograron teologizar en todos los campos. No se improvisa visión tan simple, uniforme y armónica, sin reflexión igual para todos los dogmas [...] Para los grandes gnósticos, Cristo es el verdadero Ánthropos; mas no, paradójicamente, en lo humano, sino en lo divino, como Hombre de Luz, Hijo del Theós Ágnostos. Ánthropos divino preexistente, concebido por Dios como paradigma (luminoso, espiritual) del hombre llamado a la salud. Los mitos de los Pléromas gnósticos (de ofitas, valentinianos, sethianos...) se emplean en orquestar a Cristo Ánthropos, ideal del 'hombre (espiritual)'. La historia del Kénoma traduce la aparición y disciplina del hombre (espiritual) en el mundo sensible, rumbo al Pléroma. La historia de los demás tipos humanos, animal y terreno, se subordina a la del hombre espiritual [...] Así ideada la antropología, fácilmente se orienta –entre los gnósticos– hacia la 'teología'[63].

Aún más. Ya he insinuado que Jonas también se refiere a la divinidad que surge con la *Kehre,* proponiendo como término de la comparación a ese último Dios enteramente inconmensurable con el de la historia de las religiones. Dado que en todo caso Jonas entiende que luego del giro la analítica existencial de *Ser y tiempo* no es desdeñada sino que sigue

---

63 Orbe (1988: 4–5 y 1052–1053).

operando en el pensamiento de Heidegger (eso sí, sometiéndose la existencia o *Dasein*, radicalizado y considerado ahora como *Da–sein*, al acontecimiento de la verdad originaria del ser), creo que es legítimo decir que aquella figura divina, siempre acusada de paganismo, bien pudiera merecer al mismo tiempo el calificativo de gnóstica, aun cuando no sea más que en el sentido tradicional de aquellos sistemas que se distinguirían con cierta nitidez del de los grandes heresiólogos eclesiásticos que los combatieron como perversión herética y –en cuanto tal– paganizante del cristianismo. La de Jonas sería entonces una aproximación a Heidegger que lo compara no solamente con algunos elementos antropológicos y cosmológicos del gnosticismo, sino también con su teología soteriológica. La operación supone la legitimidad y necesidad de comparar, en una cierta aproximación, la reflexión tardía de Heidegger con el sistema religioso–filosófico de los gnósticos. Para ello puede argüirse en general que los fenómenos no se nos abren más que a través de aproximaciones intrínsecamente diversas. No por ser válidas y efectivas aproximaciones a la gravitación la de la teoría de la relatividad y la de la mecánica cuántica, deja de ser también válida y efectiva en su nivel la aproximación newtoniana a la misma, incluso aunque esta y aquellas no puedan ser ambas estrictamente verdaderas por ser lógicamente contradictorias, incompatibles[64]. *Mutatis mutandis*, lo que ha de juzgarse en este caso es si la aproximación de Jonas, aun conteniendo yerros, es de todas formas fundamentalmente justa y fructífera para interpretar al Dios de Heidegger (e incluso de vuelta, a los propios dioses gnósticos). A mí me parece que, incluso desde esta perspectiva según la cual la pluralidad de aproximaciones es admisible y aconsejable, el rendimiento de la aproximación de Jonas es más bien pobre, de poca monta, ya que aquella divinidad última casi en nada recuerda al buen Dios abismático y transmundanal y al Demiurgo creador malo o inepto de los gnósticos. Cuestionable no es la justificación de la pluralidad de posibles aproximaciones a un fenómeno como el gnosticismo, por supuesto, sino el hecho más puntual de que el tipo de aproximación que cultiva Jonas es enormemente genérico y por ende que su pretensión de validez, eficacia y verdad no puede ser sino vaga y ambigua. Para asegurar la fundamental semejanza del nihilismo dualista del gnosticismo con el del existencialismo, así como la proximidad y coincidencia de la teología soteriológica de ambos, Jonas tiene que excogitar forzadamente una óptica interpretativa amplísima. Resulta ostensible, empero, que con idéntica óptica general pudiera establecerse a la vez y con parecida energía la semejanza del pensar de Heidegger con otras teorías dualistas que en verdad se encuentran casi en sus antípodas, como la platónica o incluso la cartesiana. Y es que a un nivel muy lejano o comprehensivo de aproxi-

---

64 Vid. Popper (1994a: 61) y Valdivieso (1996: 31–32 y 35–36).

mación, aun las más disímiles construcciones filosóficas y culturales empiezan a parecerse o encontrarse, cuando no a solaparse. Por eso el procedimiento comparatista de Jonas tiene que afrontar la dificultad prácticamente insalvable de no precisar más que muy lata y confusamente el carácter que Heidegger y los gnósticos atribuyen a la divinidad y a las marcas existenciales de la *conditio humana*. Si las reflexiones heideggerianas son calificables como gnósticas, casi con igual razón podrían ser tratadas como neoplatónicas o racionalistas, como idealistas o cercanas a alguna filosofía del espíritu. Decía Hegel, *more germanico*, que en la noche del Absoluto "todas las vacas son negras (*alle Kühe sind schwarz*)"[65]. Por lo mismo, al ser un fenómeno histórico de la antigüedad tardía en el que confluye la síntesis greco–latina y la influencia emergente de las culturas del oriente próximo, uno que en todo caso posee oscuras raíces y muy peculiares características religiosas y especulativas, el gnosticismo tolera mejor la comparación con otras constelaciones de ideas de su época[66] que con filosofías y teologías modernas o contemporáneas[67]. De ahí también proviene la dificultad de adjetivar gnósticamente a la modernidad o a ciertas teorías y políticas de los últimos siglos[68]. El caso del idealismo alemán es ejemplar. Recordándolo, uno podría decir no solamente que la de Jonas es una aproximación demasiado vaga y poco productiva, sino sospechar que sus investigaciones, yendo de Heidegger al gnosticismo y volviendo de este a aquel, en vez de introducirse de manera virtuosa en el círculo hermenéutico, están rigurosamente viciadas de anacronismo y de –*sit venia verbo*– 'proyeccionismo'. Jonas tal vez encuentre en el gnosticismo y en Heidegger lo que ya ha puesto en cada uno precisamente a partir del otro, del mismo modo que en el siglo XIX Baur (en *Die christliche Gnosis*) procedió anacrónica y proyectivamente cuando creyó ver una analogía o parentesco entre

---

65 Hegel (1999: 17).

66 Como el estoicismo, la doctrina de Orígenes, la filosofía de Plotino y Proclo, la religión de Manes y la teología de los Capadocios y de san Agustín; cf. Trías (2006: 191–231, esp. 193–200), quien inserta esta precisa comparación en una sugerente pero altamente especulativa filosofía de la historia.

67 Cf. por ej. Aland (2006).

68 Es lo que, sin restringirse siquiera a los tiempos modernos, postula paradigmáticamente Voegelin (cf. 2006: 133–194). Véase al respecto, primero, la crítica de Kelsen (cf. 2006: 168–244), quien ve en tales postulados una muy irregular concepción del gnosticismo, por aplicarse no solo a las religiones filosóficas de los primeros siglos de esta era sino también a posturas tan diversas y alejadas entre sí como las de Joaquín de Fiore, Calvino, el puritanismo, Hobbes, el enciclopedismo, Comte y Marx, el leninismo–stalinista y el nacionalsocialismo, entre muchas otras. Véase también, luego, la tesis de Blumenberg (1996: 137–149), según la cual la modernidad es precisamente, por su tendencia secularizadora o mundanizante, la radical superación (*Überwindung*) del gnosticismo, por más que en ella –aunque fuera de su línea propia, incluso contra esta– sigan dándose resurgimientos gnósticos.

el gnosticismo y el hegelianismo donde había más bien una retroyección del sistema en el mito y una proyección de este en aquel[69].

Con todo, si se critica a Jonas por su inclinación a independizar la cosmología y la antropología gnóstica de su esencial marco teológico–salvífico y a cometer craso anacronismo y ostensible proyección al analogar el pensar de Heidegger con la religión filosófica de los gnósticos, también puede ser salvada su decisión de aproximarse a ese pensar desde una generalísima perspectiva. Nada impide en principio adoptar puntos de vista amplios y gruesos, siempre claro que el resultado de tal distanciamiento interpretativo se justifique por sus frutos. Por ello parece posible avanzar más allá de las tesis de Jonas. Estas quizá (solo quizá) podrían servir de mejor manera para iluminar algunos caracteres de las alusiones a Dios que hace Wittgenstein en el *Tractatus*[70]. Pero respecto de Heidegger, si se defiende la legitimidad de adoptar perspectivas genéricas, sería mucho más certero y productivo comparar las nociones de Dios, mundo y ser humano de Heidegger con las que polémicamente enfrentaron a eclesiásticos y sectarios. Tal polémica ofrecería un fresco filosófico y religioso más apto que el de las solas posturas gnósticas para caracterizar algunos de los rasgos de la teología soteriológica, la antropología y la cosmología extraíbles del peculiar pensamiento heideggeriano. Así se concede que las tentativas de Heidegger, sin ser enteramente interpretables a la luz de antiguas disputas filosófico–religiosas, sí pueden encuadrarse gracias a ellas, y que mejor que un contraste con las solas doctrinas gnósticas es una doble comparación: por un lado, con las ideas de barbelognósticos, ofitas, naasenos, peratas, setianos o cainitas, de Satornilo, Basílides, Valentín, Ptolomeo o Hermógenes, y por el otro, con las de Justino, Ireneo, Hipólito, Clemente, Orígenes, Tertuliano o Epifanio. Heidegger podría ser un libre repetidor, en un sentido nada estricto y solo lejanamente aproximado, de las posturas que entonces se enfrentaron:

> a primera vista, solo los gnósticos hacen teología con su 'anthropos', y anuncian desde los preliminares del mundo –con el Pléroma– el desti-

---

69 Cf. Jaeschke (2006: esp. 93–97). Lo que no obsta a que sigan existiendo ensayos que, en sentido contrario, pretenden analogar al idealismo con las mitologías gnósticas; cf. por ej. Rezvykh (2006) y Koslowski (2006: esp. 227–236).

70 "*Cómo* sea el mundo, es para lo más alto perfectamente indiferente. Dios no se revela *en* el mundo (*Wie* die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt)": *Tractatus logico–philosophicus*, en Wittgenstein (1984: 84, N° 6.432). El mayor aire gnóstico de Wittgenstein por comparación con Heidegger es algo que sugiere, por ej., Brague (cf. 1999: 313–314).

> no de lo espiritual a Dios. Solo Ireneo hace antropología con su 'theós', y anuncia desde los preliminares del mundo sensible el trabajo del Espíritu en el hombre para levantarle de carne a espíritu, de plasma a Hijo de Dios. Semejante perspectiva arroja luz bastante sobre las etapas de la Economía. Gobernadas, entre unos, por la preocupación de redimir lo divino; entre otros, por la de salvar el alma; y en otros, por la de deificar la *Carne*[71].

Es cierto que la amplificación del término con el que se mensura a Heidegger ensancha nuevamente la perspectiva. La ganancia, empero, es mayor que la pérdida. Por una parte, la nueva aproximación determina más ceñidamente la noción de mundo sostenida por Heidegger, que si tiene por momentos el significado peyorativo de lugar de la caída habitual, de la impropiedad y de una desazonante inhospitalidad, también tiene el sentido de supra o anteproyecto existencial, último horizonte de sentido de todas las remisiones significativas, y más aún, de despliegue y apertura del ser, de cuaterna conformada por tierra, cielo, mortales y divinos. Pese a todo lo que lo amenaza, el mundo es teatro del paso señalizante de Dios y, en consecuencia, sitio de salvación que en cuanto tal puede y tiene que ser habitado, cultivado y protegido. Es algo que entronca con la óptica de los eclesiásticos que, lejos de desdeñar, valoran cristológicamente la materialidad del cosmos y la carnalidad de la vida humana. Por idéntico motivo la nueva aproximación es también propicia para aludir a la imagen del ser humano sostenida por Heidegger, que no se caracteriza solamente por el énfasis en su tendencia cadente y anónima o por la práctica ausencia de análisis de su dimensión corporal, sino también por el resalte de su apertura o novedad, en cuanto el fundamento del ser humano es 'estar–ahí' (*Da–sein*), ser el ahí mismo del ser que acontece. Aún más: Heidegger difícilmente aceptaría el odio contra la carne o el anticosmismo gnóstico. El hombre no es para él una chispa divina inmortal angustiosamente encarcelada en la materia; es más bien una existencia que ha de encarar su propia carne finita y la angustiante posibilidad *par excellence* que es su muerte. Pero sobre todo, la nueva aproximación caracteriza mejor los rasgos ambivalentes del último Dios heideggeriano, que si en ocasiones se asemeja al Dios desconocido, inobjetivable y abismático al que ascienden y se reintegran por iluminación los espirituales, otras veces se acerca a la Gracia salvadora como acontecimiento vertical, descenso inmerecido, imprevisible e indisponible del Altísimo, mas de todos modos real, histórico, finito y encarnado. A ese Dios que salva, parece

---

71 Orbe (1988: 1053).

conceder Heidegger, el ser humano tiene que responder no tanto con un conocimiento iluminador que lo eleva y reintegra a la Luz suprema, sino ante todo mediante el acto de la fe, la entrega confiada de todo su ser que así acoge la *kénosis* del misterio sagrado, ya que la existencia no tiene en sí misma las fuerzas necesarias para liberarse de su pecado ni, tampoco, para procurar el enderezamiento de la época actual gobernada por la mentalidad técnica. Es verdad que el creyente en el que piensa Heidegger es el conjunto elitista de los escasos que plantean y sostienen la inquisición esencial del ser, pero también es cierto que él parece ver con simpatía la fe fiducial ofrecida universalmente a toda la humanidad del cristianismo originario –el que de veras vale a sus ojos–, esa fe que es decisión radical, confianza sin condiciones, entrega plena y no de la pura inteligencia, y que, además de pertenecer al cristianismo desde sus más tempranos momentos, fue también señalada por los eclesiásticos originales.

En fin. Ya dije al comenzar que la relación de Heidegger con el cristianismo fue constitutivamente ambigua. Ahora quizá se pueda caracterizar mejor esta ambigüedad diciéndose que en la mente de Heidegger cabe entrever algo –un levísimo resplandor– de la antigua gigantomaquia de la que participaron los gnósticos y sus contradictores, una suerte de titubeo, de oscuro y tal vez poco consciente ir y venir por los meandros sutiles de esa sensacional controversia entre un cristianismo deliberadamente carnal y otro que, justo en la medida en que rechaza la carne, tiende inevitablemente al paganismo. Desde esta muy ensanchada perspectiva, entonces, Heidegger no debiera ser emparentado exclusivamente con un gnóstico fuera de tiempo, como el nórdico protagonista del cuento de Borges:

> en el Asia Menor o en Alejandría, en el segundo siglo de nuestra fe, cuando Basílides publicaba que el cosmos era una temeraria o malvada improvisación de ángeles deficientes, Nils Runeberg hubiera dirigido, con singular pasión intelectual, uno de los conventículos gnósticos. Dante le hubiera destinado, tal vez, un sepulcro de fuego; su nombre aumentaría los catálogos de heresiarcas menores, entre Satornilo y Carpócrates; algún fragmento de sus prédicas, exornado de injurias, perduraría en el apócrifo *Liber adversus omnes haereses* o habría perecido cuando el incendio de una biblioteca monástica devoró el último ejemplar del *Sýntagma*. En cambio, Dios le deparó el siglo XX y la ciudad universitaria de Lund[72].

---

72 Borges (1989: 514).

Más bien, la irresuelta ambigüedad de Heidegger para con el cristianismo pediría ser entendida como un lejano e impreciso eco de esa magnífica lucha intelectual y espiritual de la que Orbe tanto gozaba:

> gusta asistir a la creación de la dogmática. Los amigos de la libertad doctrinal pueden presenciar en la segunda mitad del siglo II el duelo de dos titanes: la gnosis libérrima, intelectual, que presume de atemperarse al helenismo, a beneficio mutuo, de la fe cristiana y de la filosofía; y la tradición pública apostólica de la Iglesia, que sacrifica individuales tendencias al depósito de la Fe, y se mueve con admirable soltura en el campo inmenso de la Revelación. Tiene su encanto sentir la pujanza de la teología 'in fieri', descubrir variantes, temas espontáneos aún no prejuzgados, en vías de desarrollo, y poderlos caracterizar con su peso específico, antes que degeneren en esquemas o en tradiciones sin vida. Si place seguir la trayectoria divergente de la dogmática a partir de unos mismos testimonios de Escritura, gusta aún más sopesar los principios en que comulgaban tirios y troyanos[73].

En honor de la justeza, en todo caso, debiera añadirse que si esta nueva comparación es más certera que la que propone Jonas, de todos modos sigue siendo gruesa, pues en Heidegger no solo conviven ambiguamente rasgos del gnosticismo cristiano con otros del cristianismo eclesiástico, sino que en ocasiones también despunta alguna admiración por la teología luterana de la cruz y de la fe, cierta propensión inocultable por la mística y la teología negativa, sin descartar tampoco del todo el influjo de Hölderlin y su pagana valoración de la religión de las divinidades griegas e incluso la apertura de una meditación de aires al menos parcialmente orientales sobre el no–fundamento, el abismo, el vacío uno y único de todas las cosas.

---

[73] Orbe (1988: 6–7).

9
La iniciación cristiana[1]

Como es costumbre, un abogado –un canonista– ayuda a plantear la cuestión:

> es judío quien ha nacido de padres judíos o se ha convertido al judaísmo. En caso de padres de distinta religión, es judío el hijo de madre judía, pues la religión se hereda por la línea materna; por tanto, no sería judío el hijo de padre judío y madre no judía. [Nota al pie: Como, por el contrario, lo considera la corriente reformada del judaísmo, cuando los padres tratan de educar al hijo como judío.] La conversión implica una adhesión sincera a los principios del judaísmo y la intención de practicar sus mandamientos. Debe realizarse ante un tribunal (*Beth Din*) de tres miembros, encargado de valorar los motivos de la misma y de aceptarla; el proceso de conversión concluye con la circuncisión (para los varones) y la inmersión ritual [...] El derecho musulmán presenta un esquema parcialmente distinto. El punto de partida es la convicción de que toda persona nace musulmana, aunque los condicionamientos externos puedan perturbar esta pertenencia 'natural' al islam. En particular, es musulmán el hijo de padres musulmanes; en caso de matrimonios mixtos, el hijo adquiere la religión paterna, que es siempre la musulmana, ya que la mujer musulmana solo puede contraer matrimonio válido con un varón de su misma religión; y el hijo nacido de la unión entre una mujer musulmana y un varón de otra religión (unión que no puede constituir un matrimonio válido) conserva la religión de la madre. La segunda forma de llegar a ser musulmán es la de la conversión. La conversión al islam no requiere complicadas ceremonias

---

1 Publicación original: Solari (2008c). Versión ligeramente modificada.

> o rituales: prescindiendo de diferencias locales, se manifiesta con la recitación pública de la *shahada*, la profesión de fe que certifica que Alá es el único Dios, y Mahoma su mensajero [...] La incorporación a la comunidad de los fieles es el punto en el que el derecho canónico se distancia de algún modo de los ordenamientos judío e islámico: no se entra en el cristianismo por nacimiento, sino únicamente a través del bautismo, es decir, a través de un acto voluntario de adhesión a la fe religiosa. Como es natural, el carácter voluntario de tal acto es más claro en las confesiones cristianas en las que el bautismo se celebra en edad adulta, mientras que en la iglesia católica, donde es praxis normal el bautismo de niños, no se puede hablar propiamente de acto voluntario de adhesión a la fe, si no es a través de la voluntad de los padres, como por lo demás acontece siempre que se trata de actos de un menor, incapaz todavía de expresar la propia voluntad[2].

En efecto, mientras el judaísmo y el islam se propagan hereditariamente y a la vez por conversión, el cristianismo no se transmite ni se hereda, sino que es y quiere ser una asamblea (*ekklesía*) definida exclusivamente por la conversión, vale decir, por la fe deliberada que es fruto de la gracia. Dicha fe conversa y consciente, don de la gracia, es la única puerta de entrada en una iglesia cristiana. Y es esta misma fe la que da sentido al bautismo, en el cual consiste esencialmente la iniciación de los cristianos, y del cual es receptor el ser humano y autor Dios mismo. Por esto es por lo que, a diferencia del bautismo judío de prosélitos que es autoadministrado, el bautismo cristiano distingue entre bautizante y bautizado, de manera que el primero bautiza o declara bautizado al segundo bien en el nombre de Jesús, bien en el del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, sellándose así de manera sacramental la participación creyente en la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, a quien se confiesa como el Cristo de Dios (cf. Rom 6,1–14), y de quien se recibe por lo mismo el don de su Espíritu (cf. Hch 2,38; 8,18; 10,44–46; Rom 5,5; Gál 5,22; 1 Co 6,11; 12,13; Ef 4,4–6). Sin embargo, muy tempranamente, ya en el siglo II, las comunidades cristianas empiezan a practicar el bautismo de niños pequeños que, no teniendo ni pudiendo tener fe, sí tienen padres creyentes o crecen en un ambiente cristiano, práctica que se va generalizando con la 'imperialización' característica de la iglesia a partir de la época de Constantino y Teodosio (el llamado 'giro constantiniano'). De allí en adelante el bautismo de los recién

---

2 Ferrari (2004: 237–239, 241–243 y 246–249), páginas en las que también se esquematiza si y cómo es regulada jurídicamente la apostasía en el judaísmo, el islam y el catolicismo.

nacidos (el 'pedobautismo') aparece como una práctica legítima y, a veces, estrictamente necesaria para la salvación (*necessarius ad salutem*). Tan constante es esta práctica, tan antiguo su testimonio, tan mayoritario el consenso de teólogos y pastores con respecto a su fundamento, que el cristianismo parece haberse decidido aquí inexorable, irresistible e irrenunciablemente.

Es cierto: el bautismo infantil que se practica dentro de comunidades cristianas suscita el consenso dominante entre ortodoxos, protestantes y católicos (siempre bajo el supuesto de que los padres sean cristianos convencidos o, al menos, de que el entorno del recién nacido sea creyente, pues en caso contrario es bastante clara –o así debiera serlo– la falta de sentido de dicha práctica sacramental). ¿Cuáles son las razones en las que estas iglesias cristianas basan el pedobautismo? Apretando el razonamiento, son formalmente tres los argumentos favorables al bautismo infantil, aunque a ellos deba añadírseles como argumentos (o fuentes materiales para argumentar) el texto bíblico y la tradición. *Bíblicamente*, junto al orden más habitual constituido por la predicación evangélica, la aceptación creyente, el bautismo y el discipulado (cf. Mt 28,18–20; Mc 16,16; Hch 2,37–47; 8,9–13; 10,44–48; 19,1–7; etc.), hay algunos casos en los que se advierte cierta similitud entre el bautismo cristiano y el del prosélito judío así como entre circuncisión y bautismo (cf. 1 Cor 7,14 y Gén 17,10–14), otros casos en los que el bautismo parece ser el punto de partida del camino de la fe (cf. Rom 6,1–14; 1 Cor 6,11; 1 Pe 3,21), y otros más en los que, al hablarse del bautismo de casas enteras (según la fórmula '*oîkos*'), posiblemente se admite el bautismo infantil (cf. Hch 16,15; 18,8; 1 Cor 1,16), cosa que por lo demás se vincula perfectamente con el llamado de Jesús a no impedir que los niños se le acerquen (cf. Mc 10,13–16). *Tradicionalmente*, se arguye que la mención y aprobación del bautismo infantil es antiquísima. Padres como Ireneo (cf. *Adv. Haer.* II,22,4) y Orígenes (cf. *In Rom.* V,9) ya se refieren a él. Se trata, además, de una antigua práctica que se generaliza después del siglo V y que, aunque reciba contestaciones, nunca más desaparece de la historia de las iglesias cristianas[3]. Ahora bien, tanto en la escritura como en la tradición sería posible hallar unas razones intrínsecas a la fe cristiana para fundamentar el bautismo infantil.

Dogmática o sistemáticamente, se invoca la primacía de la gracia divina sobre todo gesto humano libre, la que en el caso de niños pequeños alcanza su máxima expresión: no hay gratuidad más ostensible que la que Dios manifiesta cuando su voluntad misericordiosa de

---

3 Vid. otros testimonios patrísticos en *Pastoralis Actio* (Nº 4 y 5) y en Auer (1989: 87–88).

salvación se derrama sobre el ser humano que aún no es capaz de responderle voluntariamente. La fe, importante y todo, es respuesta, momento segundo y causado. Y si se objeta que la fe es condición indispensable para todo signo sacramental, aun siendo la gracia de Dios su causa y no el libre mérito humano, cabe responder diciendo que la fe que se precisa no es necesariamente la del sujeto del bautismo, sino la de la comunidad eclesial, que tratándose de niños pequeños es la que cuenta y la que acompaña su crecimiento humano y creyente. Por lo demás, se añade con Agustín que el bautismo infantil es, más que legítimo, urgentemente necesario para el perdón de los pecados y la salvación. La práctica de dicho bautismo no se debe fundar en pecados personalmente cometidos, sino en un pecado previo, básico y estructural. Es decir, ha de fundarse en el pecado original, que es –por lo tanto– el que se borra con el agua bautismal (cf. *Ep.* 166,8,23; *De Gen. ad litt.* X,23,39; *De peccat. mer. et remiss.* I,26,39, III,5,10–11; *Contra Iul.* VI,5,11 y 19,59)[4]. *Eclesiológica y pastoralmente*, se asevera que la iglesia de Jesucristo no es en primer término la reunión de quienes se deciden autónoma y voluntariamente por el seguimiento de Jesucristo, cuanto la comunidad de los gratuitamente llamados por el Espíritu desde toda la eternidad. Una comunidad en la cual se entra por aceptación de ese llamado, sí, pero en la que tal aceptación es consecutiva a la oferta gratuita de Dios, y que en todo caso no depende necesariamente de cada individuo, sino sobre todo de la entera comunidad de fe, que es la que precede y acoge a cada creyente. Los padres, por lo mismo, no pueden ser neutros ante su propio hijo, sino que han de anticipársele en muchos ámbitos, educarlo y testimoniar vivamente esa posibilidad fundamental que es el evangelio cristiano. *Sociológica y políticamente*, por lo mismo, la iglesia cristiana no es un estado autogobernado ni una sociedad puramente horizontal que se basta a sí misma, se autorregula con independencia y aspira a una completa autarquía, como otras que pueblan el mundo. Justo por no ser de este mundo y estar llamada a la comunión con el Padre, la iglesia es un pueblo convocado. Por eso, es una comunidad de personas libres y (en la misma medida) dependientes de la gracia de la que proceden. Si la comunidad de los seguidores de Jesús el Cristo contrasta con las demás sociedades mundanales y se distingue de ellas, no es primordialmente por la fe aceptada y refleja de cada uno de sus adherentes en particular, sino por la gracia divina que suscita, sostiene y dinamiza esa misma fe[5].

---

4 Las referencias agustinianas las debo a Auer (cf. 1989: 87–88).

5 La mejor teología parece conteste en esta forma de argumentar; vid. por ej. Tomás de Aquino (*S. theol.* III,68,9–10), Lutero (*La cautividad babilónica de la iglesia* y el *Großer Katechismus* en lo que toca al sacramento del bautismo) y Calvino (*Inst. chr. rel.* III,16,1–32). Modernamente, esta sigue siendo la opinión de autores como Ratzinger (cf. 1985: 46–49); Auer (cf. 1989: 52–53 y 86–91),

Mas, he aquí que estas razones no resultan del todo convincentes, ni dentro de las iglesias mencionadas ni para otras confesiones cristianas. Ahora bien, si es tarea necesaria para el creyente –para todo el que 'es de la fe', no solamente para clérigos o teólogos profesionales– purificar las propias convicciones y prácticas a la luz del Espíritu de Jesús testimoniado por la escritura, así como lo es para su inteligencia profundizar (de acuerdo a sus fuerzas y dones) en las razones teológicas que fundan y critican esas convicciones y prácticas, entonces conviene examinar en qué sentido los argumentos expuestos se muestran defectuosos. O, lo que es igual, por qué otros argumentos pudieran ser más sólidos desde la perspectiva del mismo evangelio cristiano y del reinado de Dios que allí se anuncia y acerca.

Como se sabe, el disenso respecto del pedobautismo es explícito en varias iglesias procedentes de la reforma (e incluso en movimientos anteriores a la misma), y es característico de las iglesias libres de confesión anabautista que arrancan de la 'reforma radical' del siglo XVI, las cuales no aceptan la validez del bautismo infantil –por no ser capaz el recién nacido de sostener libre y conscientemente la fe cristiana– y por ende piden 're–bautizar' (en verdad, bautizar de veras y por primera y única vez) a quien ha recibido ese bautismo prematuro. Véanse, por ejemplo, los enérgicos términos del 'acuerdo de Schleitheim' de 1527:

> el bautismo será administrado a todos aquellos que hayan sido instruidos en el arrepentimiento y el cambio de vida, que de verdad creen que sus pecados les han sido quitados por medio de Cristo, y a todos aquellos que desean andar en la resurrección de Jesucristo y ser sepultados juntamente con él en la muerte, a fin de resucitar juntamente con él; a todos aquellos que entendiendo estas cosas, lo desean ellos mismos y nos lo piden. En esto queda excluido todo bautismo infantil, que constituye la primera y mayor de las abominaciones del Papa. Respecto a esto, tenéis razones y testimonio de sobra en los escritos y

---

quien invoca a Oepke, Jeremias y Cullmann; Neunheuser (1972: 514 y 517–518); Brosseder (1989: 86); Rahner (1984: 413–415); Nocke (1996a: 854–855 y 877–881); Backhaus (2000: 1283–1284); y, entre nosotros, Bentué (2004: 160–161). Lo mismo dígase de declaraciones eclesiales como la del sínodo XV de Cartago de 418 (DH 223), la del IV concilio de Letrán de 1215 (DH 802), la del concilio de Viena de 1312 (DH 903–904) y la del concilio de Florencia de 1442 (DH 1349). Para el magisterio católico, vid. además el concilio de Trento de 1545–1563 (DH 1514, 1606 y 1625–1627), el Vaticano II (SC 67 y 69), el nuevo ritual *Ordo baptismi parvulorum* de 1969, la mencionada *Pastoralis Actio* de la congregación para la doctrina de la fe de 1980, el nuevo CIC de 1983 (cán. 867 y 868) y el nuevo catecismo de 1992 (Nº 1250–1255).

> en la práctica de los apóstoles. Nos atenemos a esto con sencillez pero con toda firmeza y seguridad[6].

Mas, no debe pensarse que la discrepancia se restrinja a la reforma radical. Antes y después se encuentran testimonios desfavorables para con el pedobautismo. Puede dejarse de lado aquí tanto la discutible idea luterana de una posible fe infantil (*fides infantium*) que, obrada por el Espíritu, validaría el pedobautismo, como la tesis –del *Gran catecismo*– de que la fe infantil no es presupuesto o condición del pedobautismo, puesto que en general la fe no realiza el bautismo sino que solamente lo recibe. Interesa más dejar sentado que también en las corrientes principales del protestantismo se hallan algunas voces que discrepan del bautismo de recién nacidos. Es el tema de la famosa discusión entre Barth y Schlink. Si este enfatiza ante el primero que el bautismo de niños pequeños es la más clara realización del principio de la *sola gratia*, lo hace debido a los broncos dichos de Barth de 1943 (en *La doctrina eclesial del bautismo*, luego radicalizados por la *Kirchliche Dogmatik* IV/4 de 1967): "justo porque se entra en la iglesia mediante un bautismo dormido es que hay tanta cristiandad dormida y tan pocos cristianos confesantes". El bautismo –no el de agua, dice Barth, sino el del Espíritu– es una hechura de la gracia divina que supone tanto su proclamación como su comprensión y aceptación, y si esto no es motivo para considerar inválido el bautismo de niños que aún no pueden hablar, sí lo es para tratarlo como una praxis que oscurece el más profundo sentido bautismal[7].

Otro tanto acontece en el campo del catolicismo romano. La influencia de Barth se puede percibir en un teólogo como v. Balthasar, quien subraya la gigantesca gravedad de la práctica eclesial de bautizar a niños pequeños:

---

6 Nº I, disponible en www.menonitas.org/publicaciones/antiguasconf.pdf. Vid. allí mismo la 'confesión de Dordrecht' de 1632 (art. 7). En nuestros días, puede citarse la 'confesión de fe en perspectiva menonita' de 1995: "el bautismo es para las personas que han llegado a la edad de dar cuenta de sus propias vidas y que libremente solicitan el bautismo basándose en su respuesta a Jesucristo en fe" (art. 11), disponible en www.menonitas.org/niv2/confesiondefe.pdf, así como las 'convicciones compartidas emanadas del congreso mundial menonita de 2006': "como iglesia, somos una comunidad de aquellos a quienes el Espíritu de Dios llama a abandonar el pecado, reconocer que Jesucristo es Señor, recibir el bautismo previa confesión de fe, y seguir a Cristo en la vida" (Nº 3), disponible en http://www.menonitas.org/niv2/convicomp.htm. Al respecto, vid. las consideraciones de Driver (2001) y de González (2006: 4–5).

7 Para esta discusión, incluidas las palabras de Barth, he seguido a Nocke (cf. 1996a: 869–870). Abonando la tesis de Barth aparecen, entre otros, los nombres de Aland, Leenhardt y Schneider; vid. Auer (1989: 52–53). Pannenberg, en cambio, se alinea con Schlink (vid. 1993: 287–296).

> todas las épocas de la Iglesia han sabido que esta es, en su esencia, un misterio de fe. La época patrística vivió ingenuamente de esta conciencia, sin sentirse urgida a construir una eclesiología refleja y separada, cerrada en sí misma y satisfactoria. Se *era* Iglesia, se estaba en el ámbito de la luz y de la santidad; pero la estructura de lo propio no incitaba a reflexionar sobre ello. A lo sumo se cobraba conciencia de esta estructura cuando se miraba al rostro de lo extraño, de lo ajeno, de la herejía o también del judaísmo; en este espejo sobre todo aparecía, como en un negativo, el perfil de la Iglesia. Únicamente esta conciencia irrefleja puede explicar en cierto modo la más grave de todas las decisiones de la historia de la Iglesia (decisión que, justamente, no ingresó de verdad en la conciencia como tal decisión): la del bautismo de los niños. Esta decisión es más grave que el paradójico *In hoc signo vinces* con que comienza la época constantiniana, en la cual el signo de la impotencia divina tiene que escoltar el ingreso de la Iglesia en el campo de batalla del poder secular. Comprensiblemente, más tarde se tendió –acudiendo en ese punto precisamente, y de modo casi exclusivo, a la Tradición como fuente de Revelación– a buscar una legitimación originaria de un cristianismo en el cual no es uno mismo el que se decide a ingresar, sino en el que 'nace' inconscientemente, de igual manera que, con la circuncisión, queda uno incorporado al pueblo 'carnal' de la promesa. Infinitamente difícil será no elevar en la práctica este procedimiento a la categoría de modelo del *opus operatum*. Con esto se halla íntimamente ligado el que la esfera eclesial considerada irreflejamente como dada sea de modo primario 'manifestación' del Cristo elevado y, por consiguiente, su 'gloria' en el mundo[8].

Abundando en esto mismo, Castillo dice que

> el bautismo masivo de los niños pequeños tiene una consecuencia negativa para la Iglesia: debido a esa práctica, la Iglesia viene a ser [...] no la comunidad de los *convertidos* a la fe, sino la sociedad de los *nacidos* en ciertos países o grupos humanos. De ahí que la Iglesia no está, en la

---

8 V. Balthasar (1964: 25).

> práctica, configurada por el bautismo, sino por el nacimiento, cosa que no está de acuerdo con lo que es y exige el bautismo cristiano[9].

Dicho lo cual, conviene recapitular los argumentos que se enfrentan a la práctica del bautismo infantil. *Bíblicamente*, y con independencia de los discutibles vínculos del bautismo cristiano con el bautismo judío de los prosélitos y con el rito de la circuncisión y del revelador llamado de Jesús a dejar que los niños vayan a él, hay que decir que la discusión científica reciente arroja unos resultados bastante nítidos: por una parte, no existen argumentos decisivos que puedan emplearse en favor o en contra de la práctica del bautismo infantil en la época neotestamentaria, y por la otra, lo que abunda masivamente en la literatura de esa época es el relato de adultos creyentes que son bautizados[10]. *Tradicionalmente*, si es inmemorial el testimonio eclesiástico que conoce y aprueba el bautismo de recién nacidos, también es cierto que ese testimonio conoce excepciones (como las de Tertuliano –en *De bapt.* 18– y Gregorio de Nacianzo –en *Or.* 40,28–, que sin negar validez al pedobautismo proponen diferir este sacramento) y que de todas formas adquiere una nueva cualidad con el giro constantiniano de los siglos IV y V, en la medida en que no mucho tiempo después (a más tardar, a partir de los siglos VI y VII) el cristianismo promueve activamente dicho bautismo y lo eleva a la categoría de práctica preferible a la del bautismo de adultos, corriendo así paralela la masificación de aquel al decrecimiento de este bautismo de catecúmenos. De manera que, aun conociéndose y aceptándose desde temprano el pedobautismo, este no es propugnado siempre como deseable frente al bautismo de creyentes, ni se masifica antes de la época que sigue a la oficialización del cristianismo como religión imperial, ni deja de coexistir paradójicamente con el modelo teológico del bautismo de creyentes, aun cuando este se volviera estadísticamente cada vez más excepcional durante los últimos 13 o 14 siglos. Sea de ello lo que fuere, debe repetirse que tanto la escritura como la tradición fungen de indispensable apoyo, de fuentes materiales insoslayables para una argumentación formal, cuyas razones son las que ante todo hay que juzgar.

Dogmática o sistemáticamente, la primacía de la gracia y la subalternación de la fe son asunto indiscutible dentro de los márgenes del cristianismo. La cuestión radica en averiguar si una y otra llevan a admitir o propiciar el bautismo de niños pequeños criados en ambien-

---

9 Castillo (2005: 87).

10 A modo de resumen, vid. Brosseder (1989: 82–84), Nocke (1996a: 854–855 y 880), Pannenberg (1993: 287–288) y Backhaus (2000: 1283–1284).

tes cristianos, o bien a rechazarlo en nombre del bautismo de adultos capaces de sostener la fe cristiana gratuitamente recibida. He ahí el dilema. La preferencia por el bautismo de creyentes no contesta en absoluto la prioridad de la gracia salvífica. Más bien acontece a la inversa: es la argumentación justificadora del pedobautismo la que –so pretexto de la prioridad de la gracia– termina por estrechar sacramental y ritualmente la universal, libérrima e inmanejable acción sanadora del Espíritu (cf. Jn 3,8). La misericordia divina que justifica no está sometida a un rito sacramental válidamente administrado, como tampoco depende del acto de fe soberanamente ejercido por el hombre. Más bien es la fe la que, como agraciamiento, depende de la misericordia justificante en tanto que esta es su causa más radical. El hombre no tiene fe *para* alcanzar la salvación, sino que cree *porque* Dios le ha amado primeramente (cf. 1 Jn 4,10.19). Ningún acto libre amerita para la gracia, sino que es esta la que está en la raíz misma de la libertad humana, haciéndola posible pero nunca forzándola. La fe manifiesta libremente la gracia que la antecede. Justamente en este sentido la fe es *condición indispensable*: como voluntaria y vital puesta en obra del amor de Dios en Cristo Jesús. De ahí que *la libertad cuente*, sin ser por ello mérito. Precisamente por contar, todo sacramento la requiere, y la requiere de un modo no únicamente comunitario sino también *rigurosamente personal*. Del mismo modo que no cabe argumentar diciéndose que la gracia antecedente exima al hombre de tomar una decisión como la de casarse (cf. GS 48), tampoco debiera proponerse que la gracia bautismal alcance al ser humano prescindiendo de su consciente y querida opción por esa misma gracia que se le adelanta desde siempre. De ahí que sea problemático el argumento favorable al pedobautismo, en la medida en que lleva de la primacía de la gracia divina a la irrelevancia de la decisión personal del sujeto que se bautiza. Y en cuanto al pecado original que necesitaría ser borrado bautismalmente lo más pronto posible, debieran apuntarse cuando menos y con brevedad dos cosas: una, que en todo caso Agustín parece razonar circularmente, en cuanto que primero deriva de la práctica del pedobautismo su doctrina del pecado original para luego extraer de dicho pecado –y de la absoluta necesidad de que sea perdonado cuanto antes en el curso de la vida humana– la legitimación del pedobautismo, y otra, que es sumamente discutible desde una perspectiva dogmática el que el bautismo sea estrictamente necesario para la salvación, pues no se debiera someter la universal voluntad salvífica de Dios (cf. 1 Tim 2,1–7) a la práctica del bautismo cristiano (incluso al de sangre o deseo), que de antemano excluye a amplios sectores de la humanidad pasada y presente, ni menos a algo como el pedobautismo, que no toma al hombre más que como objeto (en el entendido de que una cosa es que el hombre sea objeto de gracia, que lo es, y otra muy distinta es que su propia perdición –como le ocurriría al niño que muere sin haber sido bautizado, ni siquiera

de deseo– pueda suceder siendo él un objeto o espectador de la misma)[11].

Eclesiológica y pastoralmente, por lo mismo, la iglesia cristiana es la comunidad de los llamados por el Espíritu. Ciertamente, la fe bíblica –la del Antiguo y la del Nuevo Testamento– es no solo la de individuos referidos particularmente –cada cual– a Dios, sino la de un pueblo convocado y 'pastoreado' por Yahvé, el Padre de Jesús. Hay una mutualidad entre individuo y comunidad: la fe de esta sustenta a la de aquel, y sin la opción personal la comunidad simplemente no existe. Por esto los signos sacramentales, cuyo autor –repitamos– es Dios, requieren tanto dicha fe común cuanto la del individuo que los recibe y celebra. El peligro de una comprensión mágica acecha cuando el signo se desliga de la fe concreta y querida del ser humano a quien ese signo se dirige en singular. La iglesia es una familia, pero es la familia de los que creen en Jesús como el Mesías. Evangélicamente hablando, no parece caber duda de que los niños pequeños son agraciados por el Dios de toda misericordia y que su voluntad salvífica los toca realmente, llevándoles ya desde los inicios de la vida, antes de que ejecuten cualquier decisión meditada o acto libre[12]. Pero esto no implica que la fe personal de cada individuo sea irrelevante. Los creyentes no tienen el monopolio de la gracia ni mucho menos, sin embargo de lo cual, la recepción de ese especial signo gratuito y favorable de Dios que es el bautismo exige tanto una comunidad de fe como creyentes que perseveren con libertad en la gracia previniente y universalmente destinada. Así, el perdón de los pecados no se consigue acumulando méritos ante Dios: es gracia, amor sobreabundante que opera allí donde abunda el pecado (cf. Rom 5,20). La fe no es mérito sino don gratuito. Mas, un don que cambia la existencia y la realidad y por el que hay que decidirse y vivir. La fe de la iglesia cristiana provoca una decisión individual, la que a su vez tiende a implicar la vida en comunidad de creyentes. De ahí la promesa del Espíritu donde dos o más se reúnen en nombre de Jesús (cf. Mt 18,20). Los padres del niño, por lo mismo, no se comportan neutralmente si no lo bautizan; para ellos sigue siendo perfectamente necesario educarle desde el principio en lo que estiman verdadero, bueno y bello, no obstante lo cual pueden considerar perfectamente imposible hacer de vicarios de la fe de su hijo y por ende imprescindible que sea él mismo –ya agraciado por Dios y objeto de su misericordia desde toda la eternidad– el que por la fe tome en su momento la decisión libre, madura y consciente de recibir la gracia bautismal y formar parte de la iglesia,

---

11 Respecto de estas dos cuestiones, me he basado en la discusión presentada y evaluada por Nocke (cf. 1996a: 864–865 y 876–877), de la que es trasunto el escepticismo de Rahner (cf. 1984: 413) a propósito de la obligatoriedad del bautismo en orden a la salvación.

12 Vid. por ej. el catecismo católico (Nº 1261 y 1283).

del pueblo santo y escogido. Los padres, entonces, no transmiten ni están en condiciones de transmitir la propia fe, sino que, si su testimonio perseverante, amable y respetuoso de Jesucristo muestra algo de la novedad del evangelio, pueden querer y esperar y pedir que su hijo libremente llegue a ser cristiano cultivando autónomamente el don de la fe[13].

Sociológica y políticamente, por último, la fe cristiana es la que especifica a la iglesia a diferencia de la sinagoga y de la mezquita, del panteón y del templo, y a la vez, en su distinción del estado, las culturas y las naciones. El cristiano es parte de la iglesia por su respuesta creyente a la proclamación del evangelio del reinado de Dios. La gracia lo precede, y por ello mismo lo impulsa en la dirección de la fe. El bautismo es la entrada en la iglesia por la fe que es gracia de Dios y que es *eo ipso* opción fundamental del hombre. Hay gracia sin deliberación creyente, por supuesto. Esto implica que debe haber –como parece ser el caso– misericordia divina más allá de los confines eclesiales. Contra los adagios '*extra ecclesiam nulla salus*' y '*extra ecclesiam nulla conceditur gratia*', habría que decir que fuera de la iglesia cristiana sí que hay salvación y gracia. Lo que no resulta posible es que haya iglesia sin fe consciente. Si esto es así, entonces la iglesia pugnará siempre por distinguirse de otras instituciones religiosas, por próximas que sean, y de toda organización o tradición política, cultural y nacional, por muy relacionadas que hayan estado con ella. La iglesia, en cuanto comunidad de la fe, cuerpo de los creyentes cuya cabeza es Jesús (cf. Ef 1,22–23), se distingue de su entorno y contrasta con él, como ocurría tan nítidamente con las comunidades cristianas de los primeros siglos[14]. No se nace en la iglesia, hay que repetir, sino que se participa de ella si media la conversión creyente suscitada por la gracia. La libertad

---

13 Conviene apuntar aquí otro flanco eclesiológico, pastoral y sacramental del mismo asunto. Mientras las iglesias ortodoxas recurren –con todo derecho– a la misma razón para practicar en un solo acto litúrgico el pedobautismo y, simultáneamente, confirmar a los recién nacidos y otorgarles la comunión, las confesiones protestantes tradicionales no admiten un sacramento de la confirmación, en vez del cual auspician una catequesis para los jóvenes que desean ahondar en los fundamentos de la fe cristiana en la que fueron bautizados poco después de nacer, la cual concluye con la renovación de la promesa bautismal y la admisión a la comunión. El catolicismo romano, en cambio, parece admitir una muy discutible imperfección del bautismo que otro sacramento, como es la confirmación, vendría a remediar y completar, a la vez que, pensando que el lactante es sujeto del bautismo, carece de una buena razón para dilatar en el tiempo (como es su costumbre) la comunión eucarística. Así, y aun aceptándose algún fundamento para la confirmación, la iglesia católica reemplaza injustificadamente el orden aconsejable 'bautismo–confirmación–eucaristía–penitencia' por el de 'bautismo–penitencia–eucaristía–confirmación'. Vid. al respecto Brosseder (1989: 86–89) y Nocke (1996b: 883 y 888).

14 Esta idea de la comunidad cristiana como sociedad alternativa ha resurgido gracias a los aportes de las ciencias bíblicas, permeando muchos esfuerzos teológicos contemporáneos; vid. por ej. Nocke (1996a: 861–864) y González (2003a: 249–304).

de la fe no se reduce a la autonomía ética o política, puesto que la libertad es para el cristiano algo fundado y posibilitado por Dios mismo, y sin embargo no puede haber iglesia –no es posible el pueblo de Dios sobre la tierra– si no hay libertad para proseguir los derroteros de la fe. Por esto, siguiendo los términos de la sociología de la religión, la iglesia cristiana debiera ser no una 'iglesia', institución religiosa más bien intolerante en la que se nace, ni tampoco una 'secta', institución también intolerante de la que se participa por decisión propia, sino una 'denominación', una asociación religiosa voluntaria pero a la vez intrínsecamente tolerante o pluralista[15]. La consolidación histórica del giro constantiniano es responsable –en alta medida– de esa frecuente mala comprensión de la eclesialidad, en cuya virtud no se distingue adecuadamente entre la iglesia y la sociedad en la que ella está instalada o el estado al cual ha estado secularmente ligada, que es lo que ha acontecido durante siglos en Europa y América latina. Justo de ese añejo constantinismo clerical suelen resentirse, casi por igual, los cristianos conservadores que recelan de los ideales ilustrados y liberales y que bregan por una moralística y defensiva nueva evangelización de las sociedades y culturas latinoamericanas, y los cristianos progresistas para los cuales la proclamación de la fe exige la toma o mantenimiento del poder del estado para realizar a su través transformaciones sociales reformistas o revolucionarias, siendo insoslayable que aquellos y estos están fuertemente anclados en cierto mesianismo político que no siempre desespera de la violencia. En cualquier caso, conviene aclarar que es constantiniana toda confianza desmedida de los creyentes en las capacidades estatales para implantar en la sociedad entera unas relaciones políticas, económicas, culturales y ecológicas que las propias comunidades cristianas debieran antes cultivar y vivir en su propio seno de manera alternativa y contrastante[16].

Por todo esto, al fin y al cabo, es por lo que es difícil dejar de preguntarse si en la teología sustentadora del pedobautismo no cabe sospechar algún trasfondo ideológico, en el preciso sentido de la legitimación *a posteriori* de una práctica que, sin mayor fundamento intrínseco en la buena nueva de Jesús de Nazaret, ha pretendido acrecentar el número de miembros de ciertas iglesias, asegurarlo o contrarrestar su declinación. La cuestión, como quiera que sea, ha de quedar abierta. Y es que el intento de desaconsejar el bautismo de niños pequeños afecta a una práctica extendidísima, que remonta muy atrás en el tiempo. Por tocar un asunto tan sensible, el que esto escribe tiene que ser consciente

---

15 Cf. Berger (2005: 11–12).

16 Vid. González (2003a: 308–321).

de la estrechez de su horizonte así como de la fragilidad de su razonamiento –de todo razonamiento. Si es oyente de la Palabra, debe reconocer la inadecuación y analogía de su palabra para decir la propia experiencia teologal, y saber que para decirla mejor –sin nunca lograr la plena adecuación– las voces de sus compañeros de camino le son indispensables. La argumentación expuesta tiene que permanecer, pues, abierta a la confrontación y a la crítica, pues tal cosa –una crítica abierta al diálogo y dispuesta a la autocorrección– es lo que ella misma ha hecho con la costumbre del bautismo de niños pequeños. En cualquier caso, también es preciso admitir que una crítica como esta puede ejercerse no solamente desde fuera sino también desde dentro de las iglesias cristianas que practican el pedobautismo. De hecho, como lo ha recordado P. Berger en algún lugar, hay quienes son capaces de dirigir a su propia confesión la crítica más aguda y sostenida, pero cuya personalidad o circunstancia no les permite renunciar a dicha pertenencia; a la vez, hay otros que, llevados por una cierta experiencia espiritual y eclesial, se vuelven críticamente contra su confesión y pueden llegar a abandonarla por otra; habiendo incluso quienes, también críticos y en constante alerta espiritual, no logran encajar plenamente en ninguna confesión y se ven casi forzados a vivir con cierta dureza su fe bien a la intemperie y al margen de toda confesión, o bien en los cruces de distintas confesiones.

10
Zubiri sobre la religión[1]

I

La moderna filosofía de la religión no suele escribirse en castellano[2]. Ni la que se ha especializado como disciplina y desarrollado colaborativamente dentro de comunidades académicas robustas, a través de publicaciones en constante crecimiento y revistas periódicas especializadas, ni la que –traspasando dichos cánones– surge idiosincrásicamente de algunos grandes creadores al interior de sus propias filosofías. Véanse, en este último sentido, los casos de Wittgenstein y Heidegger, dos de los filósofos más conocidos e influyentes del siglo XX. Wittgenstein (1889–1951), en quien se perciben reflejos de Tolstói, James y Kierkegaard, entre muchos otros, se refirió a Dios en primera y en tercera persona. De sus constantes anotaciones filosóficas e íntimas al respecto parece desprenderse una mentalidad que James llamaría enferma, 'renacida': a veces suicida y con pánico a la locura, casi siempre melancólica, atormentada por la vanidad, la culpa y el pecado, en búsqueda por lo mismo de auxilio, de un perdón que solamente cabe esperar de lo más alto (*das Höhere*). Wittgenstein ha sugerido, en el *Tractatus logico–philosophicus*, que la religión es ese ámbito transcendental de la existencia humana por el que esta intuye místicamente al mundo *sub specie aeterni*. Desde esta perspectiva, el mundo aparece como milagro, como independiente de la propia voluntad, como–todo–limitado (*als–begrenztes–Ganzes*). Dios es precisamente el sentido del mundo y del propio sujeto. Justo por ser tal, el lenguaje

---

1 Publicación original: Solari (2014). Este artículo retoma sintéticamente algunas de las principales tesis de la extensa disertación doctoral del autor (cf. Solari, 2010), agregando otras allende la misma. Y ha sido posible su puesta a punto gracias al financiamiento otorgado por una beca C de Stipendienwerk Lateinamerika–Deutschland (Icala, Consejo Valparaíso) a la investigación *El ateísmo en el curso El problema de Dios de Xavier Zubiri* (2012–2013).

2 Todo un indicador: la entrada "Religionsphilosophie" del *Philosophisches Wörterbuch der Philosophie* no incluye la más mínima referencia a un autor castellanohablante ni a obra alguna escrita en castellano. La moderna filosofía de la religión, de acuerdo a dicho texto, sin dejar de lado algún texto en latín del siglo XVIII, es de todos modos algo que se ha escrito masivamente en alemán, francés e inglés: cf. Jaeschke (1992: 748–763).

representativo y figurador no puede decirlo significativamente. Lo místico y religioso no coincide con los hechos del mundo ni se ciñe a las posibilidades del lenguaje. Es algo que solamente cabe mostrar, indicar (*zeigen*). En la filosofía que culmina en las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein amplía de tal manera el campo del lenguaje que este incluye a la religión como uno de sus juegos posibles: uno más expresivo e imaginativo que declarativo o enunciador, fundado no en evidencias metafísicas, teológicas, históricas o antropológicas (que intentan infructuosamente darle forma especulativa y clasificación cultural), sino en formas de vida tan irreductibles y radicales que son capaces de arriesgarlo todo sin ningún fundamento racional.

Heidegger (1889–1976) alude a lo divino y a lo sagrado a lo largo de toda su obra, aún en curso de publicación[3]. Si abrigó tempranamente un proyecto de filosofía neoescolástica, luego de su rompimiento con el catolicismo se interesó por la fenomenología de la religión, por clásicos de la mística cristiana y del protestantismo, y por los vínculos que guardan filosofía y teología. Entonces y en los años que rodean a *Ser y tiempo*, se dedicó sobre todo (de la mano de una atenta lectura de la clásica filosofía griega) a la detallada elaboración de la pregunta por el ser –en lo que esta se diferencia de la pregunta por el ente y su entidad. De ahí resulta una ontología fundamental, preteórica, que se explana a partir de una analítica existencial de la vida fáctica procedimentalmente atea, en la medida en que no decide nada acerca de una posible relación humana con Dios. En la misma época, además, Heidegger empieza a desarrollar esa particular lectura de la filosofía europea que pretende destruir los injustificados y perniciosos presupuestos metafísicos y judeocristianos que no atienden a la mundanidad y a la finitud e historicidad de todo proyecto humano, incluyendo de paso una aguda crítica a la transformación de la sacralidad en valor *à la* Scheler. El posterior giro (*Kehre*) de su pensamiento implica, entre otras cosas, que Heidegger empieza a vislumbrar una peculiar figura divina: la del último Dios, el cual –lejos de toda objetivación– se vincula estrechamente con la verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*) y pasa finita e históricamente haciendo señas (*Winke*) a los mortales. En sus últimas décadas, Heidegger emprende una peculiar investigación que se entremezcla con la poesía y la mística, sobre todo las de Hölderlin y Meister Eckhart, quienes le permiten tanto vislumbrar el misterio sagrado y divino en el claro despejado (*Lichtung*) del acontecimiento apropiador (*Ereignis*), como también abordar las amenazantes consecuencias de la actual mentalidad técnica para la vida en el planeta.

---

3 Sigo de cerca aquí otro trabajo más detallado: Solari (2008a), recogido en este mismo volumen.

Pueden verse también los casos de dos movimientos filosóficos recientes, muy distintos entre sí, pero coincidentes en su carácter más bien especializado, disciplinar y colectivo. La 'epistemología reformada' de anglosajones como Plantinga (1932) y Alston (1921–2009) sostiene que los criterios de sustentabilidad de una creencia racional no tienen por qué responder al paradigma filosófico moderno de racionalistas como Descartes y empiristas como Locke[4]. Estimando que las creencias se pueden justificar mediante la evidencia, pero no solamente mediante la evidencia, esta corriente propone cierta flexibilización o liberalización de los estándares de justificación de los distintos tipos de creencias racionales. Como otras creencias, las religiosas serían creencias básicas (*basic beliefs*). Y cada tradición religiosa puede entregar sus propios ejemplos de dichas creencias básicas; estas solo se constituyen inductivamente, pues no parece haber un único criterio para definirlas de antemano o *a priori*. En todo caso, para que ellas estén justificadas, basta con que no haya razones de peso en su contra: en palabras de Plantinga, "el creyente está enteramente dentro de sus derechos intelectuales al creer como lo hace, incluso si no sabe de ningún buen argumento teísta (deductivo o no deductivo), incluso si no cree que haya ningún argumento tal, e incluso si de hecho no existe tal argumento"[5]. Alston también desarrolla esta tesis según la cual una creencia religiosa tiene garantías racionales y está directamente justificada en ciertas circunstancias o condiciones, incluso no habiendo razones deductivas o inductivas en favor de ella (siempre, claro, que tampoco las haya en contra). Si la experiencia, en condiciones favorables, puede justificar directamente una creencia, entonces determinadas experiencias religiosas justifican directamente las creencias religiosas correspondientes[6]. Por eso puede concluir Alston que las creencias teístas en la manifestación divina y las creencias perceptivas "poseen básicamente el mismo estatus epistémico [...], y que quien considera las últimas justificadas *prima facie* por la experiencia, no está en posición de negar ese estatus a las primeras"[7]. Estas posturas de Plantinga y Alston, clarísimamente, dependen de *La voluntad de creer*, de W. James, que sostiene que hay derecho a creer aun en ausencia de razones adecuadas que apoyen dicha creencia.

---

4 Sigo de cerca aquí otro trabajo más detallado: Solari (2010: 563–571).

5 Plantinga (1992: 258).

6 Estas son las creencias "de que Dios, como es concebido en las religiones teístas, está haciendo algo que se dirige al sujeto de la experiencia –que Dios está hablándole, reconfortándolo, dándole fuerza, iluminándolo, dándole coraje, guiándolo, vertiendo su amor o alegría dentro de él, sosteniéndole en el ser, o simplemente estando presente ante él": vid. Alston (1992: 298).

7 Alston (1992: 323).

La 'fenomenología francesa', retornando con un gesto muy peculiar a ciertas afirmaciones de la fenomenología de Husserl, indica que el ámbito fenoménico, de lo que se da y se muestra, es mucho más amplio de lo que ha solido admitirse[8]. Autores como Lévinas (1906–1995), Henry (1922–2002) y Marion (1946) insisten en señalar una transcendencia, archi–inteligibilidad o saturación dada en la existencia humana. Lévinas intenta mostrar la alteridad absoluta que afecta al hombre desde siempre, una diferencia incomparable e inestructurable que lo habita y hace de él un 'sujeto', tanto respecto del otro hombre –la relación ética, el otro del que el yo responde y al que sustituye–, como respecto del otro infinito –la relación con Dios, el Otro incontenible cuya manifestación desborda toda mención temática o representativa. Lévinas tiende a unir sin reservas la dimensión vertical de la transcendencia con su dimensión horizontal. Para ello apela explícitamente a la tradición hebrea. Que la religión sea esencialmente ética, dice, es justo la convicción del judaísmo: "la certeza del dominio de lo absoluto sobre el hombre –o religión– no se transforma en expansión imperialista que devore a todos cuantos la rechazan, pero sí que arde *hacia* el interior, como una exigencia infinita con respecto a sí mismo, como una infinita responsabilidad"[9]. Henry y Marion, por su parte, aluden a una especie de archi–inteligibilidad oculta o transparente en la propia vida humana, a una saturación reduplicativa de intuición fenoménica no objetiva (ni objetivable), pero notoria en algunos fenómenos, y que bien pudiera franquear el acceso a una revelación divina. Bajo tal revelación, no cabe duda, estos fenomenólogos piensan sobre todo en la fe monoteísta, particularmente la cristiana. En todo caso, la fenomenalidad de lo revelable es máximamente paradójica (*paradoxótaton*, dice Marion), pues desafía a los fenómenos usuales y corrientes (intuitivamente pobres, de término medio o simplemente saturados) de la experiencia humana: la posibilidad o realidad de que esta vida nuestra remita constitutivamente a una vida originaria o –dicho en un lenguaje ireniano– a una carne que la precede y sustenta, o de que todo lo que se muestra y se da, abra las puertas a lo que se da sobrepasando toda intención, vale decir, a un exceso (*surcroît*) superabundante, sin medida ni proporción para con el sujeto que lo recibe y es así agraciado y constituido como tal.

---

8 Sigo de cerca aquí otro trabajo más detallado: Solari (2005a: 196–201), recogido en este mismo volumen.

9 Lévinas (2004: 217–218).

II

Parecería, así, que la filosofía de la religión no conoce mayores contribuciones en castellano. Sin embargo, hay que matizar semejante diagnóstico. Es cierto que en esta lengua no se ha adquirido establemente el nivel que la filosofía ha alcanzado en otras. Y que la cultura del libre examen, de la crítica racional, de la argumentación filosófica precisa y continuada, no se ha desarrollado tanto en España e Iberoamérica como en el resto de Europa occidental, en la América anglosajona y en otras partes del planeta. Pero, esto afecta ante todo a la filosofía organizada en sentido disciplinario y profesional. No toca de la misma manera a la filosofía en tanto que producto individual, imprevisible, de pensadores profundos y fuertemente originales. Y es que, individualmente hablando, la filosofía castellanohablante ha dado durante el siglo XX a dos grandes creadores: José Ortega y Gasset (1883–1955) y Xavier Zubiri (1898–1983). Aquel, un filósofo fluctuante entre la agnosis y una religiosidad personal no institucionalizada, en todo caso intuitivo y plástico, cultor del ensayo, genio de la alusión y de la metáfora, escribidor que no rehusaba tocar tema alguno (desde España, los toros y el arte actual hasta Platón, las ideas, Kant, el sujeto y la razón vital). Este, filósofo y teólogo cristiano, de vida intelectual sobre todo extrauniversitaria, pensador *more germanico* con un muy acendrado *furor teutonicus*, valedor del tratado, pulcrísimo descriptor y analista de ciertos hechos humanos y mundanales, además de epistemólogo y metafísico, filósofo de la naturaleza y antropólogo. Ambos –fuertemente influidos por la fenomenología de Husserl y Heidegger, así como por otros pensadores alemanes y franceses– han dejado unas obras filosóficas tan dignas de estudio como las de cualquier otro gran filósofo de los últimos cien años.

El caso es que, mientras Ortega no diseñó una filosofía de la religión en forma (pese a que en su obra haya gran cantidad de material aprovechable para hacerla), Zubiri sí que la ha desarrollado, y de manera especialmente creativa y sistemática. La obra de Zubiri merece un comentario especial justamente por incluir una filosofía de la religión comparable con las mejores del siglo pasado. Ciertamente, junto a sus efectivos desarrollos en esta materia, Zubiri insinúa una serie de cuestiones que no alcanza a desplegar. Por lo demás, a lo religioso dedicó este pensador vasco varios textos publicados durante su vida, a los cuales han de añadirse cursos orales y numerosas páginas que solamente se han publicado póstumamente. Es la publicación de tales inéditos lo que hace que hoy la filosofía de la religión de Zubiri pueda conocerse íntegramente. Y aun cuando dichas publicaciones no constituyan ediciones críticas, contienen de una manera fiable la concepción zubiriana de

lo religioso y lo divino. Actualmente, por eso, el recurso a la filosofía de la religión de Zubiri (o, en sus propias palabras, al 'problema de Dios', al 'problema teologal del hombre') debe aprovechar tanto los textos que publicó en vida cuanto los póstumos que recogen cursos y escritos. Ante todo, (1) el seminal artículo "En torno al problema de Dios", (2) la "Nota sobre la filosofía de la religión", (3) "El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina", los tres de los años 30, y (4) la "Introducción al problema de Dios", de los años 60 (aunque remonta al curso sobre el problema de Dios de fines de los 40), todos recogidos entre [1]1944 y [5]1963 en *Naturaleza, Historia, Dios*, el primer libro de Zubiri (publicado más de 20 años después de acabar su tesis doctoral en filosofía). Luego, en los años 60, se suceden otros textos: (5) "Transcendencia y física", (6) "Zurvanismo" y (7) "Prólogo a *Misterio trinitario y existencia humana* de O. González". Por fin, recogiendo cursos, manuscritos y un par de textos de los años 60, 70 e incluso 80, se han publicado póstumamente los tres libros capitales –suman más de 1.300 páginas– para la filosofía de la religión de Zubiri: (8) *El hombre y Dios*, editado con ligerezas y libertades por su discípulo Ignacio Ellacuría en 1984, (9) *El problema filosófico de la historia de las religiones* y (10) *El problema teologal del hombre: cristianismo*, ambos editados más cuidadosamente por Antonio González (a su vez discípulo de Ellacuría) en 1993 y 1997. No cabe duda, en todo caso, de que, aparte de estos diez escritos, hay numerosas alusiones a lo divino dispersas en el resto de la obra de Zubiri: sea en textos publicados durante su vida, sea en inéditos cursos orales (como el ya mencionado de 1948–1949 sobre el problema de Dios), sea en varios de los libros publicados póstumamente.

Pues bien: en los últimos veinticinco años se hallan numerosos intentos –sintéticos unos, más detallados otros– de presentar la filosofía de la religión de Zubiri. Sin embargo, tales intentos no son, a mi modo de ver, satisfactorios ni suficientes. Y no lo son porque, si bien suelen entender más o menos precisamente las categorías filosóficas generales de Zubiri, sin embargo emprenden defectuosamente el tránsito desde aquellas hasta las de su filosofía de la religión. De ahí que sea imprescindible, mediante un ejercicio de síntesis, presentar una vez más esta filosofía y, sobre todo, exponer más correctamente su específica contribución en materias religiosas. La filosofía de la religión de este autor se nutre de varias de sus propias categorías filosóficas generales. En efecto, para comprender acertadamente la filosofía de la religión de Zubiri es necesario reconstruirla a la luz de la filosofía madura de Zubiri. Tal filosofía más general es la analítica fenomenológica que, asomando en *Sobre la esencia*, de 1962, se precisa en los tres volúmenes de *Inteligencia sentiente*, de 1980–1983. También, es la filosofía metafísica que, vislumbrada en esas dos obras, se

explana en numerosos libros póstumos que contienen reflexiones de los años 60, 70 y 80: *Sobre la realidad*, *Estructura dinámica de la realidad*, *Espacio, tiempo, materia*, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, *Sobre el hombre*, *Sobre el sentimiento y la volición*, *El hombre: lo real y lo irreal*, *El hombre y la verdad*, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, y otros más. En todas estas obras hay una fenomenología y una metafísica que Zubiri va desarrollando en su larga madurez, desde comienzos de los años 60 hasta inicios de los 80. En cambio, los rasgos determinantes de la filosofía de la religión de Zubiri empiezan a asentarse mucho antes, en los años 30, para culminar en los 60 y principios de los 70. Por eso dicha filosofía de la religión es, en buena medida, un producto no enteramente maduro, y uno que puede y debe ser reinterpretado fenomenológica y metafísicamente tomando como canon al pensamiento filosófico más general de Zubiri.

Así, pues, antes de reconstruir la filosofía de la religión de Zubiri, es necesario presentar a grandes rasgos los núcleos de su filosofía.

III

La idea de la religión de Zubiri aparece junto a las de inteligencia y realidad, a las de naturaleza, historia y hombre, y depende estrechamente de la sistemática de todos ellas. ¿Cómo resumirlas? Zubiri es un filósofo para quien es plausible hablar de un 'principio de todos los principios', según el lenguaje de Husserl. Su filosofía, ante todo fenomenológica, es por ello –de acuerdo a los términos de Aristóteles, Descartes y el mismo Husserl– una 'filosofía primera'. Zubiri descree de los pensadores que, en los inicios del pensar, construyen teorías y doctrinas. Contra dichas explicaciones omnicomprensivas, Zubiri pretende mantenerse inicialmente en un plano analítico, descriptivo. En el principio, para él, no está una subjetividad transcendental y constituyente, como en Husserl. Tampoco en el principio se halla ese dominio transcendental del ser –diferente de todo ente, entidad y género– por el que pregunta el ser humano, como en Heidegger. En el comienzo, dice Zubiri, está la actualización humana de las cosas como realidades. Esta actualidad es una aprehensión de lo real, según Zubiri. Y es una actualidad sumamente peculiar[10]. Al actualizársele las cosas, el ser humano las siente, pero las siente intelectivamente. Tiene una 'impresión de realidad'[11]. La actualidad de lo real es *a una* intelectiva y sentiente, y su analítica es por tanto una

---

10 Zubiri (1980: 133–169).

11 Zubiri (1980: 76–87 y 99–126, 1984: 33–34).

'noología'[12], una fenomenología de la intelección sentiente o del sentir intelectivo. En esta 'inteligencia sentiente' las cosas se actualizan con una alteridad reduplicativa: es la aprehensión de lo otro en tanto que otro. Ellas son radicalmente otras en cuanto se distinguen del acto en el que se las aprehende. La realidad es justo esa alteridad formal de todo lo que el hombre aprehende. Zubiri insiste en que es un carácter transcendental que está dado impresivamente, no conceptualmente. La actualidad de lo real es sentida inteligentemente. Y se siente intelectivamente a través de los diversos sentires. Zubiri enumera diez, entre los cuales sobresale el sentir kinestésico o direccional, gracias al que se siente lo real dinámicamente o, como dice Zubiri, 'en hacia'[13]. Por ser una actualidad sentiente, es a la vez determinante de todo acto humano: percepciones, decisiones, voliciones, imaginaciones, deseos, etc. La intelección es, en tanto acto estructurado sentientemente cuyo término es la realidad, un cualificador intrínseco de los demás actos humanos[14].

Lo real, conviene decirlo de una vez, no se identifica con aquello que es independiente del sujeto (lo 'extra–anímico', en el vocabulario tradicional). Es, más bien, lo que se independiza como otro *en* toda aprehensión humana de cosas, incluso si lo aprehendido no existiera (o existiera de muy distintas formas) allende dicha aprehensión. Sea lo que sea fuera de la aprehensión, lo aprehendido por el hombre es real justamente *en* la aprehensión, justo porque en ella es reduplicativa o formalmente otro. Esta es, pues, una noción peculiar de realidad. De ahí, para evitar el equívoco, que Zubiri la llame también 'reidad'[15]. Por otra parte, la realidad tampoco es el ser. Para entender esto, hay que reparar en que Zubiri siempre distingue entre realidad y sentido. El sentido es la significación *de* una realidad *para* el ser humano: una mesa por ej. es el sentido que para alguien tiene tal compleja constelación de notas sensibles, etc. Por la distinción entre realidad y sentido es que Zubiri distingue entre realidad y ser –teniendo muy a la vista el nebuloso significado de ser en Heidegger. Esto es algo que Zubiri mismo no desarrolla precisamente, pero que se desprende de su filosofía. Para Zubiri, a mi modo de ver, el ser es un sentido de lo real. Si la realidad es transcendental, la estructura de la transcendentalidad es lo que constituye el mundo. La realidad es actual en la inteligencia. El ser no es sino la nueva actualidad de todo lo real en la realidad pero *para* que el ser humano se vaya realizando y haga su vida en alguna dirección. El ser, así, es el sentido del mundo, de lo real en total. En suma: aprehender realidades o reidades

---

12 Zubiri (1980: 11).

13 Zubiri (1980: 101–110).

14 Zubiri (1980: 281–283).

15 Zubiri (1980: 57–58).

es inteligir sentientemente, y la intelección sentiente es la mera actualización de lo real. Hay, así, un ingrediente intelectivo en todo acto que envuelva alteridad formal. Sin ser esto un intelectualismo, Zubiri sí que lo puede calificar como un 'inteleccionismo'[16]. El principio de todos los principios es para Zubiri esta inteligencia sentiente de lo real[17]. El hombre es, por lo mismo, no el comprensor del ser sino –la fórmula es de Zubiri– el 'animal de realidades'[18].

Tal fenómeno originario es un hecho que puede ser analizado. Más aún: la fenomenología, piensa Zubiri, tiene que describirlo tan precisamente como sea posible. Este análisis es la tarea de la filosofía primera, que se atiene a lo que está dado tratando de mostrarlo ajustadamente: tal como se da y dentro de los límites en los que se da. Cuando la filosofía desatiende el análisis de lo dado para pasar a explicar sus causas desencadenantes, facultades subyacentes o condiciones de posibilidad, entonces es 'metafísica', vale decir, teoría o explicación[19]. La explicación metafísica es una labor intelectual de enorme importancia, pero estrictamente transcendente. Transciende lo que está dado, los fenómenos. No es filosofía primera, sino metafísica. La explicación metafísica puede volcarse sobre la cara intelectiva, en definitiva humana, de la experiencia originaria, o bien sobre la otra cara real de la misma, la mundana o natural. Si hace lo primero, será una metafísica de la realidad humana: antropológica, ética, histórica, etc. Si hace lo segundo, será una teoría de la realidad no humana: matemática, natural, físico–química, biológica, etc. Es característico de la teoría filosófica o metafísica, en cualquiera de sus formas, el transcender lo que está dado para inquirir por su profundo fundamento esencial independientemente de su carácter fenoménico. Así, por ej., la ética tiene su principio fenoménico en ciertos rasgos estructurales de la realidad humana: su notable característica de poseer propiedades no solamente por naturaleza sino además por apropiación, esto es, su capacidad de autodeterminarse por libre apropiación de posibilidades. Pero a la vez, la ética se prolonga allende esa fenomenología en una metafísica de los contenidos éticos: valores, bienes, virtudes y deberes, los cuales han de ser determinados en último término –y únicamente con el grado de exactitud que la praxis humana permite– desde el punto de vista de su fundamento esencial[20].

---

16 Zubiri (1980: 283–284).

17 Zubiri (1980: 13–14).

18 Zubiri (1980: 284; 1984: 46).

19 Zubiri (1980: 43 y 127–132).

20 Zubiri (1986: 343–440).

Por esto mismo, Zubiri distingue tres modos intelectivos. Se trata de la aprehensión primordial, el logos y la razón. En ellos se verifica el relieve del sentir direccional, pues cada modo de intelección aboca dinámicamente al siguiente, y todos están –se diría– lanzados 'hacia' la realidad en sus distintos niveles. En cada uno de ellos, pues, se aprehende realidad de manera sentiente, pero diversamente. a) La aprehensión primordial es el modo básico, del cual arrancan los demás[21]. Es la actualización o captación de algo con una formalidad característica: la de quedar como algo formalmente otro, vale decir, como realidad o alteridad que no remite a la aprehensión sino solamente a sí misma. La aprehensión primordial es una mera presentación de lo real *qua* real, dice Zubiri. Es un modo intelectivo prelingüístico, sin nombres ni juicios, inserto en los modos intelectivos ulteriores, y en cuya virtud estos nunca dejan de aprehender algo real: "en la aprehensión primordial de realidad no hay nombre ninguno; es la mera aprehensión de la realidad de lo real"[22]. La realidad es descriptible no como el estímulo que lleva a dar una respuesta vital, sino como algo actualizado en y por sí mismo, como algo aprehendido *ex se*[23] o 'de suyo': "el calor aprehendido ahora no consiste ya formalmente en ser signo de respuesta, sino en ser caliente 'de suyo'"[24]. La cosa real es aprehendida poseyendo 'por su propia cuenta' los caracteres que la constituyen como tal cosa en la aprehensión. Por eso dirá Zubiri que lo real es 'en propio': "en el nuevo modo de aprehensión se aprehende el calor como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen 'en propio'"[25]. También dirá que es un *prius*:

> el calor calienta porque es 'ya' caliente [...] Es un *prius* no en el orden del proceso sino en el orden de la aprehensión misma: calienta 'siendo' caliente. 'Ser caliente' no es lo mismo que 'calentar'. El 'es' es, en el calor aprehendido mismo, un *prius* respecto de su 'calentar': es 'su' calor, el calor es 'suyo' [...; por esto] la formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión[26].

Quizá no haya actos de aprehensión primordial independientes y recortados, pero lo que

---

21 Zubiri (1980: 247–263).

22 Zubiri (1982: 154).

23 Zubiri (1962: 460 y 463).

24 Zubiri (1980: 57).

25 Zubiri (1980: 55).

26 Zubiri (1980: 62 y 58; vid. 1962: 116).

importa subrayar es que tanto el logos como la razón envuelven (y desenvuelven) esa actualidad compacta, inmediata, inamisible de la alteridad real. La aprehensión primordial de lo real, de esta forma, es un momento siempre incluido en los momentos posteriores, que sí son actos completos de intelección. La aprehensión primordial es verdadera en cuanto es mera actualización de la realidad en la inteligencia. Zubiri insiste, como Heidegger, en que la verdad no es en primera línea una cualidad de ciertas afirmaciones[27]. En la aprehensión primordial hay una verdad primaria que Zubiri llama verdad real: "es esa especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma"[28]. Primordialmente, pues, la intelección no puede sino 'ser verdadera', puesto que en ella hay verdad real[29]. La inteligencia consiste en la actualidad de la realidad, y como en dicha actualidad la realidad está primariamente 'ratificada', la aprehensión primordial es verdadera con una verdad simple. El error solo surge con la aparición de la dualidad, del desdoblamiento en la inteligencia, esto es, con las modalizaciones ulteriores de la intelección[30]. La verdad de la aprehensión primordial es, en suma, unitaria, simple, inmediata y compacta como unitaria, simple, inmediata y compacta es la presencia de la realidad de las cosas en la aprehensión[31].

b) El logos es la intelección derivada que, sin tanta riqueza inmediata de realidad, sin embargo efectúa una libre y creativa determinación de lo real dentro de la aprehensión y sin abandonarla[32]. Es inteligencia sentiente como la aprehensión primordial, pero una que envuelve algún sentido. En el logos la aprehensión primordial se desdobla. Es una intelección ya lingüística que aprehende una cosa entre otras: determina por ej. a esa mancha en mi campo visual como un charco de agua (lo que a la postre, claro, podría resultar falso si se tratara de un espejismo). En el logos se reactualiza lo ya aprehendido primordialmente. El logos capta cada cosa a partir de un campo de cosas reales que está dado aprehensivamente. Es, pues, una intelección campal o medial, pues denomina y juzga a las cosas en función del horizonte en el que ellas están incluidas. Zubiri ve en el logos dos momentos: una toma de distancia que va desde la cosa hasta el campo en el que está incluida, y una reversión que hace el camino inverso. La distanciación permite hacerse una idea de la cosa, es decir,

---

27 Zubiri (1980: 230).

28 Zubiri (1980: 233).

29 Zubiri (1982: 258 y 391).

30 Zubiri (1980: 231–233).

31 Zubiri (1980: 229–246).

32 Zubiri (1980: 275–277; 1982: 14–61).

forjar una simple aprehensión para determinar lo que la cosa real 'sería', campalmente hablando. Hay tres clases de simples aprehensiones: perceptos, fictos y conceptos, siendo los primeros la base y la condición de los demás. Con ellos, en todo caso, se delimita a la cosa dentro del campo[33]. La reversión ya es la afirmación o juicio de lo que la cosa es en el campo real. Constituye el discernimiento que, premunido de simples aprehensiones, juzga a una cosa entre otras y en función de ellas[34]. Tomado unitariamente, el logos afirma ideas, juzga campalmente a las cosas o, lo que es igual, dice lo que ellas son en realidad a la luz de un horizonte. Por eso corresponde a lo que Aristóteles llamaba *lógos apophantikós*, logos declarativo: "declarar algo acerca de algo (*légein tí katà tinós*)"[35]. La afirmación tiene diversas formas, asegura Zubiri, las cuales muestran que la predicación no es ni la única ni la más importante forma de juicio[36]. Zubiri reconoce tres tipos de afirmación: la posicional, la proposicional y la predicativa. La simple afirmación posicional, decir "A" (por ej. "¡fuego!"), exhibe una suprema fuerza de realización, según Zubiri[37]. La afirmación proposicional, decir "AB" (*corruptio optimi pessima*, por ej.), ya tiene menos fuerza, porque la unidad así afirmada es la de una complexión[38]. La afirmación predicativa, meramente conectiva y por ende la menos fuerte en términos realizativos, dice al menos un nombre y un verbo o dos nombres y un verbo, sin que el verbo sea necesariamente 'ser', porque no toda predicación es copulativa[39]. La verdad del logos es dual. En esta aprehensión dual que es la afirmación, puede haber una verdadera coincidencia entre la realidad campal y la inteligencia[40]. Debe mencionarse además que la afirmación incluye ciertos valores previos al de la verdad de la coincidencia, que son la convergencia y la rectitud[41]. Todas estas valencias: paridad de lo convergente, sentido de lo recto y verdad de lo coincidente, implican que dentro de la verdad campal o medial pueden hacerse afirmaciones con y sin paridad, con y sin sentido, con y sin verdad. Sin embargo de lo cual, la conformidad del logos no es nunca adecuación, asevera Zubiri, sino pura e imperfecta aproximación[42].

---

33 Zubiri (1982: 65–105).

34 Zubiri (1982: 107–202).

35 Vid. *De int.* 6, 17a25.

36 Zubiri (1982: 151).

37 Zubiri (1982: 152).

38 Zubiri (1982: 155).

39 Zubiri (1982: 158 y 161).

40 Zubiri (1982: 261).

41 Zubiri (1982: 283–284).

42 Zubiri (1982: 260–378).

c) La razón, por fin, también es intelección ulterior, reactualización libre y creativa como el logos, aprehensión de sentido, pero una que –a diferencia del logos– no se mantiene dentro de los márgenes de la aprehensión. Es inteligencia sentiente como la aprehensión primordial y el logos, pero a la vez es una intelección que transciende el campo y por ende la aprehensión. La rotura de la compacción primordial y del desdoblamiento campal consiste en una constitutiva marcha hacia el mundo, cuyo objeto es lo que las cosas 'podrían ser' esencial o fundamentalmente. En palabras de Zubiri, "es *mensura* de lo que es en el mundo la realidad que se va a inteligir"[43]. El fundamento o esencia allende la aprehensión de una cosa física, metafísica o moral: este es el conocimiento que busca la razón, claro que siempre y solo –precisa Zubiri– de manera provisional, meramente aproximativa y corregible. La razón tiene un método para conocer[44]. Parte del campo como principio canónico y sistema de referencia. Esta aprehensión campal del logos es sobrepasada metódicamente cuando la intelección esboza lo fundamental de las cosas y somete tales esbozos a probación experiencial. Según Zubiri, "nadie encuentra las cosas si no es en un esbozo"[45]. Esbozar es sugerir posibilidades de fundamentación, posibilidades que emplea quien intelige para conocer lo inteligido. Dichos esbozos son 'probados'. La prueba de la experiencia es la confirmación o refutación de lo que se somete a prueba: el posible fundamento de lo aprehendido en el campo real. La experiencia tiene modos múltiples, entre otros el de comprobación (de realidades matemáticas), el de experimentación (de cosas inertes e incluso vivas), el de compenetración (de realidades vivas y en particular personales) y el de conformación (el de la propia realidad viva y personal). El resultado de todos los modos de experienciar es el encuentro (o desencuentro) del fundamento buscado y el cumplimiento (o incumplimiento) de los esbozos proyectados: es conocimiento de la realidad profunda, y uno que –hay que repetir– nunca es adecuado. Hay aquí un segundo sentido de realidad que tiende a confundir al lector de Zubiri. Ya no es la reidad, la alteridad formal y reduplicativa, lo otro en tanto que otro presente en la aprehensión humana. Sin dejar de actualizarse la realidad campal, la realidad hacia la cual marcha la razón es ahora lo que transciende la aprehensión, lo que realmente es en el fondo y existe con independencia de la aprehensión. Es la realidad, claro, en su sentido más habitual. La verdad de este modo intelectivo también es dual, pero es una coincidencia de otra naturaleza[46]. La razón obviamente puede errar si no encuentra el fundamento ni cumple lo que ha esbozado, así como puede acertar si encuen-

---

43 Zubiri (1983: 22; vid. 49–50).

44 Zubiri (1983: 202–257).

45 Zubiri (1999: 132).

46 Zubiri (1983: 258–317).

tra y cumple. La verdad racional es *verum facere*, verificar. Es un cumplimiento del fundamento esbozado gracias al cual lo real se actualiza fundadamente dándonos o quitándonos la razón[47]. La razón va verificando por cumplimiento de posibilidades. La verificación es el encuentro efectivo del fundamento buscado[48], aun cuando la adecuación sea inalcanzable. La experiencia, que es la verificante, es la que permite averiguar si la realidad nos da o nos quita la razón[49] en una búsqueda asintótica, inalcanzable, puramente aproximativa, del fundamento.

Resumiendo todo esto con un ej. del propio Zubiri: el complejo despliegue de la inteligencia sentiente puede apreciarse *in actu exercito* en las modulaciones que va adquiriendo la aprehensión humana de un color particular, pues mientras en aprehensión primordial se actualiza tal color real (acto o momento dotado de verdad real, incluso si se trata de una alucinación), en el logos puede afirmarse que este es un color y que es rojo (lo que puede ser verdadero o falso), y en la razón activarse una marcha en cuya virtud se aprehende (verdadera o falsamente, pero siempre provisional e inadecuadamente) que "este color rojo es real respecto de la pura y simple realidad, por ejemplo que es fotón u onda electromagnética"[50].

IV

Con estas nociones puede examinarse el aporte de Zubiri a la filosofía de la religión. Vayamos por pasos contados. El contexto de Zubiri es la fenomenología positiva y filosófica de la religión. Zubiri fue influenciado por la idea de lo sagrado (*das Heilige*) de Söderblom, Durkheim, Otto y su escuela. Sin embargo, le parece que esta noción, llena de sugerencias fenomenológicas, carece de precisión filosófica. Zubiri ve en lo sagrado un carácter de lo divino: lo sagrado es la sustantivación de un rasgo adjetivo que incumbe a Dios, a los dioses, o a la divinidad que se confunde con el universo o con el mundo. Zubiri piensa que lo sagrado es sagrado por ser divino, y no divino por ser sagrado. Además, agrega que la fenomenología de lo sagrado suele ir unida en estos autores a modelos filosóficos discutibles: progresistas, neokantianos, platónicos, mitologizantes, etc. Zubiri también recibió la impronta filosófica de Husserl, Ortega, Heidegger y Scheler. A su modo de ver, estos filósofos, aunque

---

47 Zubiri (1983: 264–266).

48 Zubiri (1983: 172).

49 Zubiri (1983: 266).

50 Zubiri (1983: 12; vid. 161–162).

entregan excelentes versiones de una filosofía primera, descriptiva y analítica, se extravían al ligar esa fenomenología con un idealismo transcendental fuertemente cartesiano, o con una ontología hermenéutica existencialista o un pensar posmetafísico poetizante y oracular, o con un raciovitalismo deportivo y festival, alérgico al psicologismo, o con una doctrina material –no formal– y sin embargo *a priori* de los valores. En estas filosofías, agrega Zubiri, tampoco se desarrolla una idea coherente y plausible de lo religioso, lo divino y lo sagrado. ¿Cuál es, frente a semejantes alternativas, el proyecto de este autor?

En su análisis de la impresión de realidad, de la inteligencia sentiente o, lo que es igual, de las diversas actualizaciones de lo real, Zubiri señala una dimensión fenoménica que es o –mejor– puede ser el punto de partida de la religión. Es la *religación al poder de lo real*[51]. La realidad aprehendida, dice, se impone al ser humano, lo apoya y es la raíz de sus posibilidades. El hombre forzosamente cuenta con ella para ser real y para todos sus actos y cada uno de sus proyectos. Ese animal que él realmente es, está cogido por lo real, fundado en la realidad. Es el hecho de la realidad como poder, como suprema instancia que 'puede' al ser humano. Por ser poderosa, la realidad es –en palabras de Zubiri– 'última, posibilitante e impelente'. La religión no es sino una posible interpretación de esa originaria y universal religación. La religación no es aún religión. Y es que la religación –hecho, y hecho universal– plantea un problema: el del fundamento del poder de lo real, que es justamente el problema de Dios. Cuando se entiende que el poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, en alguna configuración de lo divino, entonces y precisamente entonces brota la religión. La religión es la orientación teísta del poder de lo real. Las religiones politeístas, panteístas y monoteístas comparten este rasgo: son diversos sentidos teístas que cabe otorgar al poder que religa. Claro que se trata de distintas actitudes ante posibilidades. Perfectamente puede dársele otra orientación intencional al mismo poder, por ej. una agnóstica, atea o meramente indiferente. Todo esto tiene que ser mínimamente explicado, comenzando por la religación.

'Religación' es un término que Zubiri conecta con *religare*, aunque con plena conciencia de que las disputas por su etimología –las cuales ya parecen resueltas a favor de *relegere*– no han de ocuparse para resolver problemas teológicos y filosóficos[52]. En este sentido, desde una perspectiva filosófica, dice Zubiri que el hombre vive una vida formalmente dominada

---

51 Zubiri (1984: 81–99).

52 Zubiri (2004: 430 n. 1); vid. Solari (2010: 144–145).

por la realidad. La realidad no es sino el modo como las cosas afectan e impresionan al hombre. El ser humano no vive en un entorno de meros estímulos, sino que se desenvuelve en un mundo de realidades. La realidad no es un concepto (por amplio que sea) ni un término de enjuiciamiento (por simple que parezca). La realidad *ya* es captada en el más nimio acto humano de sentir y también se expresa –diversamente modulada– en los actos complejos del nombrar, del enjuiciar y del razonar. Pero si hay que ser precisos, como cree Zubiri, debe admitirse que el ser humano, más que captar a la realidad, es captado o capturado por ella. Es el hombre el que está envuelto por la realidad de las cosas. La realidad es la alteridad según la cual las cosas se hacen presentes al ser humano. Dicha alteridad no es fruto de un complicado razonamiento. Ella es sentida en todos y cada uno de los actos aprehensivos. Cada cosa, aun la más humilde y opaca, está presente en la aprehensión como otra. La alteridad no tiene un carácter exclusivamente ético. Y esto aunque la transcendencia ética constituyera no solo una forma especial sino –como ha sugerido Lévinas– el modo eminente y primordial de la alteridad. Lo que Zubiri destaca con la alteridad es la autonomía del estar presente de una nota o de una constelación de notas en la aprehensión. 'Nota', conviene aclararlo, es la alteridad en tanto que afecta al sentiente, en el sentido participial de

> lo que está 'noto' (*gnoto*) por oposición a lo que está ignoto, con tal de que se elimine toda alusión al conocer (esto sería más bien lo *cognitum*), como al saber (que dio origen a noción y noticia) [...] Ha de huirse de pensar que nota es necesariamente nota 'de' algo, por ejemplo, que el color sea color de una cosa. Si veo un simple color, este color no es 'de' una cosa sino que 'es' en sí la cosa misma: el color es noto en sí mismo [...] Es pura y simplemente lo presente en mi impresión[53].

La realidad se impone al hombre. No puede dejar de imponérsele. La realidad tiene una fuerza de imposición, y la tiene no tanto en virtud de las notas tales y cuales que poseen las cosas. La fuerza es de la realidad, más allá de su diversa y cambiante modulación en notas. La realidad sobrepasa a las notas en que se manifiesta. Ciertamente, no hay realidad fuera de las notas precisas que cada cosa posee, pero en cada cosa la realidad es más que esas notas y las transciende. Como dice Zubiri: ser real es 'más' que ser tal cosa. La realidad se impone al hombre no solamente en cuanto *tal* realidad, sino también en cuanto realidad

---

53 Zubiri (1980: 33).

simpliciter. Como real, la cosa afecta y se incorpora irresistiblemente a la vida humana. El hombre puede en todo caso elegir la respuesta que ha de dar a la cosa que lo afecta. Siempre dispone de algún margen responsivo, mayor o menor. La realidad no obnubila sino que descubre la libertad del hombre. Justamente porque las cosas son realidades –son otras cosas o, más bien, cosas *otras*–, es que el hombre cuenta con posibilidades y proyecta su propia vida. Pero esta libertad está situada, fundada en la realidad. Por su inteligencia sentiente, el hombre vive en un mundo real y está inundado por la alteridad de las cosas. Él mismo es real y se posee de una manera especialísima. Quizá como ninguna otra cosa, el ser humano es dueño de sí mismo. El hombre no solo tiene las notas de las que consta, sino que por sentir su propia realidad se posee doble o reduplicativamente. Él es real, y actúa en vista de su propia realidad. Y las cosas reales del mundo son aprehendidas por él en tanto que reales. El hombre es otro respecto de las cosas del mundo, y estas son otras respecto de él. Esta diferencia hace de él persona. Ser persona significa poseer su propia realidad en cuanto realidad[54]. Sin separación ninguna respecto del mundo, la persona es una realidad liberada de las demás cosas intramundanas. Puede decirse, por ende, que la persona es una realidad fundada en la realidad. Si la realidad sobrepasa a las notas de cada cosa, debemos decir ahora que la realidad domina al hombre. Pero esta dominación es un asunto peculiar. La transcendentalidad es, *a parte hominis*, un poder.

El poder es la dominancia de la realidad sobre el hombre. Aunque es una sutil, casi imperceptible formalidad, la realidad se impone al hombre y lo sobrepasa. Él está como poseído por su realidad y por la realidad de las cosas[55]. ¿Qué significa esto? La realidad se apodera del hombre y, por ello, lo funda. Zubiri puede hablar, en este preciso sentido, de la realidad como fundamento, de la 'realidad–fundamento'. Que la realidad sea fundamento implica que es un poder que domina al hombre. El poder domina, primero, como el apoyo último de todo acto humano. La realidad es la base en la que descansa el hombre tomado por entero y a través de toda su existencia. Segundo, el poder domina como la fuente definitiva de las posibilidades a las que el hombre puede recurrir. La realidad es el principio de cualquiera forma de proyección de la vida humana. Y tercero, el poder domina como el impulso radical que lleva al hombre a tener que realizar su propia vida en algún sentido. La realidad es el punto del que brota el libre despliegue de la persona en el mundo. El poder de esta alteridad que es lo real domina triplemente al ser humano. Por eso dice Zubiri que

---

54 Zubiri (1984: 47–51).

55 Zubiri (1984: 27–29).

el poder de la realidad es último, posibilitante e impelente. De esta manera, el hombre halla su respaldo en el poder de la realidad, y este poder es –en palabras de Zubiri– una *vis a tergo*. Es cierto que la persona es la realidad liberada de las cosas intramundanas. Persona es realidad libre. Pero ella está fundada en la realidad a la que se enfrenta como un todo. La persona resulta ser una libertad respaldada o cobrada. El hombre no es persona por sí mismo, sino en, desde y por la realidad. No hay, en verdad, ninguna realidad intramundana que se funde a sí misma. Toda cosa real reposa en la realidad y está sometida al poder de lo real. Pero en el hombre, que es persona fundada en el poder de lo real, la religación es patente. Zubiri piensa que podemos reconocer en el poder de lo real un hecho, cuya patencia se debe a esa fuerza de imposición de la realidad dada primordialmente en nuestra aprehensión y, por lo tanto, susceptible de análisis. Claro que este es un hecho sumamente particular, pues es el hecho total, fundamental y constituyente de la persona humana y, mediante ella, de todo lo que hay. Es el hecho de que la realidad domina al hombre y a cada cosa del cosmos, y de que por consiguiente toda cosa real está atada irresistiblemente a su poder. La atadura a este poder dominante de lo real es lo que Zubiri llama religación. El hombre es persona fundada, y esto quiere decir que es una realidad formal y patentemente religada. Se trata, pues, de un hecho, pero de un hecho tan peculiar que su fenomenología es bastante difícil.

La religación es la ligadura de todas las cosas al poder de lo real, pero esta atadura solo se hace formalmente presente en la impresión humana de la realidad. Por eso, como ligazón del hombre y de toda cosa, la religación no es una suerte de antropología o de camino subjetivista hacia lo religioso; en palabras de Zubiri, es a la vez "vía humana y vía metafísica para ir a Dios"[56], en el entendido de que Dios es solo uno de los términos posibles de este camino. Tal patencia humana de la religación de todas las cosas es en sí misma un hecho dado universalmente, no un asunto por elucidar. La aprehensión primordial de este hecho universal está dotada de verdad real, no dual. Si el análisis de Zubiri es correcto, la religación es un fenómeno irrefutable. Característica esta que no le corresponde al análisis mismo, por supuesto, que sí es refutable y más o menos inadecuado. Todo lo que Zubiri dice de la religación puede y debe ser objeto de discusión y crítica. Pero lo analizado es un hecho, lo que significa ni más ni menos que es una realidad analizable para cualquiera. Y es que, además, la religación solo es patente en el hombre de manera elemental. Por ello el ser humano ha de aclararla, ya que le plantea un problema inexorable. El desbordamiento

---

56 Zubiri (1993: 64 y 68).

de la religación se debe a que ella misma ha de ser orientada en algún sentido y a que impone al hombre un problema lanzándolo en pos de su resolución. Solo desde este punto de vista es legítimo decir que el ser humano tiene un problema teologal, que es justamente el problema de Dios. No es un problema más entre otros, sino el problema humano más básico. Por eso dice Zubiri que el hombre *es* el problema de Dios[57]. La religación no es el problema de Dios, sino que solamente lo hace posible y necesario. Por eso, ha de distinguirse entre la religación como hecho y Dios como problema[58]. Aunque, en rigor, la distinción es triple[59]: una cosa es la religación al poder de lo real, que no es sino la ligadura a la realidad como apoyo último, posibilitante e impelente o, lo que es igual, a la deidad. Otra cosa es el problema que este hecho plantea y no puede dejar de plantear: el problema de Dios, el problema teologal del hombre. Y otra cosa más es Dios mismo, que solo es una posible solución al problema planteado por la religación. El análisis va, entonces, de la religación hacia Dios, pasando necesariamente por el problema teologal planteado por el poder de lo real y que es la base indispensable para admitir una divinidad. Pero ha de agregarse lo siguiente. El problema teologal del hombre incluye en verdad dos cuestiones: una, la del sentido intencional de la religación, y otra, la del principio profundo de dicho sentido y del enigma primordial de la realidad. El modo de sentir que es el kinestésico, el 'hacia', cobra aquí, respecto de la religación, todo su relieve, adquiriendo además el aspecto de los modos intelectivos ulteriores a la aprehensión primordial: el logos y la razón. Si bien la religación en sí misma es un hecho constatable y no un significado por afirmar ni un problema racional por fundamentar, sí que ha de ganar nombre y sentido y volverse un problema fundamental. Aquí ya se entreve el despliegue lingüístico y racional de la religación.

V

En efecto, aunque no se identifique con la religión, la religación abre la vía a ella. La tarea filosófica de describir la configuración religiosa de la religación solo fue realizada por Zubiri incompleta e imprecisamente. Como adelantamos, hay que desplegar la fenomenología de la religión de Zubiri al hilo de su propia noología, cosa que él mismo no llegó a hacer con sistematicidad. Por ello se precisa de una reconstrucción tan exhaustiva y clara como sea

---

57 Lo que sigue, hasta el final del párrafo, es cita de un argumento ya desplegado en Solari (2010: 190ss.).

58 Gracia (1986: 218–222).

59 Pintor–Ramos (1988: 322).

posible. Tal tiene que ser la primera parte de esta filosofía de la religión: la descripción del teísmo surgiendo de la religación. Veámoslo brevemente.

Ante todo, está el logos teísta. Este es un momento de la intelección religiosa que los intérpretes de Zubiri han solido pasar por alto[60]. D. Gracia, por ej., cree que el poder religante de lo real, dado ya en la aprehensión humana primordial, es ulteriormente afirmado en el logos. Solamente en el tercer modo intelectivo, la razón, brotaría el teísmo como posibilidad, precisamente cuando se intelige en profundidad al poder de lo real como fundamentado en la realidad de Dios[61]. A su vez, A. Pintor–Ramos, sin detenerse en el logos, parece suscribir este mismo punto de vista: la razón es el momento intelectivo en el que la religación al poder de lo real puede adquirir carácter fundamentalmente divino, sea en forma panteísta, politeísta o monoteísta[62]. A mi modo de ver, el poder es un hecho real anterior a todo sentido, aunque no está exento de –sino más bien forzado a– constituirse en un sentido o en otro ya en el logos. En la realidad primordialmente aprehendida, tenemos por un lado la posibilidad de considerarla en y por sí misma como nuda realidad, y por el otro la de considerarla en su ultimidad, posibilitancia e impelencia como poder. Es, en ambos casos, la actualidad primaria, compacta, unitaria e inmediata de la realidad, la que *en cuanto tal* no constituye sentido. Pero la realidad admite y exige otras actualizaciones, en las que ya brota, se desenvuelve, el sentido. La primera reactualización es aquella en la que emergen diversos sentidos que orientan a la religación dándole algún determinado contenido en un ámbito ya no unitario ni inmediato, sino dual y mediado. Es el campo de los significados campales de la religación, como son los teístas, los agnósticos y los ateos. ¿Cuál es el contenido de unos y otros sentidos del poder de lo real?

La realidad es poderosa. Por dominar irresistiblemente es fundamental, es decir, última, posibilitante e impelente. Esta fundamentalidad de lo real se acusa campalmente, pero solo en el modo de una ausencia. El poder, presente en el campo real, se presenta paradójicamente en él. Y es que el poder no es una cosa más, sino el carácter fundamental de lo

---

60 La única excepción que conozco es la de A. González, en cuyo proyecto filosófico y teológico, asentado como está en una determinada reinterpretación de la filosofía de Zubiri, se incluye la idea de sentidos específicamente religiosos, tesis que –a lo que parece– implica reconocer en el propio Zubiri la noción de un logos religioso que hace de sistema de referencia para la razón religiosa: vid. González (1999a: 90–96 y 129–133). Lo que sigue es cita de un argumento ya desplegado en Solari (2010: 261ss.).

61 Gracia (1986: 218 y 234; 1994: 496–501).

62 Pintor–Ramos (1988: 328–329; 1995: 374–379 y 388–393).

real. El poder está en cada cosa y se ejerce a través de todas ellas. Por eso las cosas son, en palabras de Zubiri, 'sede y vehículo' del poder[63]. En este sentido, el poder comparece en el campo elusiva y periféricamente. Es un dato escondido, un fenómeno que se sustrae, que no está presente como las cosas, aunque se manifieste siempre y solo en la realidad de las cosas. Con todo, esta peculiar revelación campal del poder no es privativamente religiosa. Ateos y agnósticos también se topan con ella y la aprehenden. La actitud religiosa es la que interpreta de una especial manera esta poderosidad campal. En la interpretación religiosa el poder elusivo y periférico tiene por fundamento una realidad 'absolutamente absoluta', como dice Zubiri[64]. Se trata, por cierto, de una realidad *sui generis*. Las realidades intramundanas, dice Zubiri, son relativas, sea relativamente, sea absolutamente. Las cosas del cosmos que nos son accesibles tienen carácter relativamente relativo: están fundadas en lo real y, en la medida en que carecen de intelección, no se enfrentan con lo real en total. La humana parece ser la única realidad que tiene este carácter relativamente absoluto. Si bien está apoyada en la realidad y dominada por ella –por eso es relativa–, sin embargo se enfrenta a esa misma realidad *in toto*, ya que se posee a sí misma y es así personal –y por eso es absoluta. La absolutidad de la realidad relativa se debe a su inteligencia, que abre el orbe de la realidad, libera al inteligente de la presión de los estímulos y le permite poseerse y ser persona. La realidad divina, en cambio, no es relativa en modo alguno. No está fundada en la realidad, sino que ella misma –si existe– ha de ser el fundamento de lo real. Es absoluta, y lo es absolutamente. Por esto es por lo que el campo –en sentido religioso– está poblado de ideas de Dios. Estas son simples aprehensiones a la vez perceptuales, ficticias y conceptuales de una realidad absolutamente absoluta. La representación teísta es la aprehensión de una posible realidad plenaria que funge de fundamento campal del poder de lo real. Dios es lo que el poder de la realidad 'sería'. Tal es el fruto del primer movimiento del logos. La intelección, cuando es religiosa, se distancia de las cosas del campo, incluso del poder que ellas median, para aprehender libremente que la fundamentalidad poderosa y dominante de lo real tiene un oculto y elusivo fundamento absolutamente absoluto. Empero, las ideas de Dios tienen que ser afirmadas. La intelección religiosa revierte sobre el poder afirmándolas. El juicio teísta es justamente una afirmación de la divinidad como fundamento dado ocultamente en el campo real. La realidad plenaria es no solamente representada sino enjuiciada firmemente como fundamento de ese poder real. Con toda su diversidad, el juicio religioso declara posicional, proposicional o predicativamente que

---

63 Zubiri (1984: 155 y 157).

64 Zubiri (1984: 151–155).

el poder de la realidad es 'en realidad' Dios. La realidad plenaria de Dios es, entonces, el sentido campal del poder de lo real.

Pero, dicho sentido es peculiarísimo. El sentido de la afirmación de la realidad plenaria de Dios no se confunde ni con el sentido de las cosas ni con el sentido del mundo. Como realidad absolutamente absoluta, Dios es realidad extramundanal, aun cuando se manifieste en esa porción del mundo que es el campo. Justamente así se manifiesta Dios en el campo (si es que se manifiesta): como realidad que excede dicho campo real. Y si el sentido del mundo es el ser –como, a mi modo de ver, piensa Zubiri–, entonces Dios está más allá del ser[65]. Dios no está en el mismo nivel que el mundo: el mundo guarda respectividad para con Dios, pero este no es respectivo al mundo sino absolutamente absoluto. En el campo real, Dios es realidad plenaria que sobrepasa al mundo. Su sentido es único, rigurosamente incomparable, pues su realidad es única e incomparable. Por lo mismo, el lenguaje religioso es (y no puede dejar de ser) fuertemente paradójico. Fluctúa siempre entre lo relativo de las cosas y del hombre y lo absoluto de Dios. La actitud religiosa, por apuntar direccionalmente hacia una realidad plenaria e irrespectiva a partir del campo de lo real, se expresa en un lenguaje muchas veces simbólico, y en todo caso negativo y analógico. Es la analogía entre el absoluto relativo que es el ser humano y el absoluto *simpliciter* que es Dios, y la analogía entre la realidad relativa de todas las cosas y la realidad absoluta de Dios. Todavía cabe decir algo más con respecto a la verdad del logos teísta. En el logos religioso puede haber paridad, sentido y verdad, como también disparidad, sinsentido y falsedad. La verdad en este caso es una coincidencia entre la afirmación de una idea de Dios y el poder de lo real: cuando hay realidad plenaria que fundamenta el poder, hay conformidad, y la afirmación religiosa es verdadera. Claro es que la concreta evaluación de tal conformidad es campalmente irrealizable. El poder revelado ocultamente en el campo confirma lo mismo la afirmación teísta que la atea y la agnóstica. Campalmente hablando, teístas, ateos y agnósticos tienen el mismo respaldo intelectivo.

La segunda reactualización del poder de lo real es la racional. En lo que respecta a la razón, a mi modo de ver, es más satisfactoria la reconstrucción que ha hecho la literatura secundaria, y esto aun cuando ella carezca de la noción de logos religioso, que es su antecedente necesario. Por ello, podemos apuntar *grosso modo* en qué consiste la razón religiosa según Zubiri aprovechando esas sistematizaciones que han hecho algunos intérpretes, pero agre-

---

65 Entre otros lugares, vid. Zubiri (2004: 436–445). Esta tesis se vincula con "una ancha línea" que nunca desaparece de los grandes monoteísmos, como dice Scholem (2000: 58–74).

gando cómo es que el logos religioso es su sistema de referencia. En la razón está en juego la actualidad mundanal de la religación y de los sentidos campales que a ella se le han otorgado. La razón esboza el carácter fundamental del poder y por ello, piensa Zubiri, puede arbitrar –aproximada, nunca adecuadamente– el irresoluble conflicto de las interpretaciones campales del mismo. Cuando esto ocurre, el hombre ya no se refiere simplemente a la fundamentalidad de la realidad, ni siquiera al fundamento plenario del poder de lo real tal como se mostraría en el campo. Aquí se trata del fundamento en un tercer sentido. Fundamento ya no es el poder de la realidad, ni el fundamento campal del poder, sino que es el carácter definitivo y final de ese poder tal como se manifiesta enigmáticamente sobre el telón de fondo del mundo con independencia de la aprehensión humana. Se trata ahora del fundamento mundanal, extracampal, del poder de lo real. ¿En qué consiste a fin de cuentas el poder de lo real? ¿Sobre qué descansan, independientemente de la aprehensión humana, la ultimidad, la posibilitancia y la impelencia de la realidad? El hecho de la religación abre un abanico de posibles respuestas a aquella pregunta. Ateísmo, agnosis y teísmo vuelven a proporcionar interpretaciones disímiles del poder de lo real, pero ahora –piensa Zubiri– sí que ellas pueden dirimirse, aun cuando no sea más que a través de una verificación histórica no adecuada ni concluyente.

La búsqueda teísta prueba el logos religioso. Los sentidos campales de lo divino son, efectivamente, el punto de partida de la razón religiosa. En cualquiera de las distintas mentalidades religiosas, que son formas concretas de razón teísta, siempre a partir del mismo sistema de referencia campal, la razón elabora lo que 'podría ser' en el fondo la divinidad como fundamento del poder de lo real, independientemente del campo aprehendido. De ahí que la actividad racional sea una libre creación de figuras divinas. Esta creación libre consiste en la elaboración de esbozos. Si ya en el campo se han sugerido direccionalmente líneas politeístas, panteístas y monoteístas, los esbozos que a continuación elabora la razón profundizan también direccionalmente en estas múltiples y cambiantes líneas. El conocimiento religioso trata de determinar –ha de repetirse: nunca adecuada, sino solo aproximadamente– cuál esbozo goza del mejor derecho racional. Para ello, los esbozos divinos tienen que ser sometidos a probación: en esto consiste, para Zubiri, la experiencia de Dios. La realidad divina tiene que poder ser experienciada. El método teísta tiene como piedra de toque a la experiencia de Dios, una experiencia que el hombre va haciendo individual, social e históricamente. La experiencia de Dios es la probación de esa realidad profunda de Dios a la que solo se accede aproximada y direccionalmente. Dicha experiencia es sobre todo una experiencia por conformación de la propia vida humana a la luz del fundamento

divino esbozado. El ser humano se realiza de cierta manera incorporando a Dios como su propio fondo e incorporándose a Dios como sostén último, donante de posibilidades y raíz que impulsa la existencia. A veces, en el monoteísmo, la experiencia de Dios es además una compenetración. Si Dios es viviente y personal, entonces la prueba supone que una viviente persona relativa se apoya en (incluso dialoga con) la persona absoluta como alguien de quien pende y recibe todo lo que es y puede querer ser libremente. Toda esta experiencia de Dios es intelectiva, claro, pero a la vez y por lo mismo es sentimental y es volitiva. Dios afecta a la realidad humana en su integridad.

He aquí, según Zubiri, la fe religiosa: la experiencia intelectiva, sentimental y volitiva de Dios que hacen los individuos y, a su través, las sociedades y las épocas[66]. La fe que se experiencia es confianza en Dios como realidad plenaria que ayuda a conformar la propia vida, una creencia que en el monoteísmo culmina en la entrega de la propia persona a la de Dios. Pero, la fe no es solamente experiencia; en la fe hay también una verificación incoativa. La eventual verdad de la razón religiosa, también coincidencial, es la de una verificación. Tal verificación, como vimos, no es adecuada sino puramente asintótica. La experiencia de Dios solo puede ser verificada de manera aproximada, gradual, abierta. La religión (como la irreligión) es un proceso experiencial que va aprobando o refutando unas determinadas construcciones racionales acerca de lo que el poder de lo real podría ser en profundidad. La verdad religiosa es encuentro y cumplimiento o, mejor, un ir encontrando y un ir cumpliendo mediante ensayos, correcciones y errores. Según Zubiri, esta verdad racional tiene una modulación religiosa en cuya virtud el encuentro es itinerante y el cumplimiento es simplemente viable. Por una parte, la verdad religiosa es itinerante[67]. Aun siendo verdadero, el camino religioso no es nunca un encuentro perfecto con Dios. La verificación plena, crucial, de una experiencia como esta resulta imposible. Los hallazgos religiosos no son definitivos. Por eso el encuentro religioso no puede dejar de ser un principio para nuevas búsquedas[68]. El proceso es infinito, la búsqueda de una realidad como la divina es una itinerancia infinita. Además, el cumplimiento de los esbozos teístas es un proceso de pura viabilidad. Las posibilidades de determinar la realidad profunda del poder de lo real y de los sentidos teístas solo pueden verse cumplidas de manera parcial y mejorable, pues no son otra cosa que unas determinadas sugerencias campales entre otras posibles. La verdad

---

66 Zubiri (1984: 209–304).

67 Zubiri (1993: 160).

68 Lo que sigue es cita de un argumento ya desplegado en Solari (2010: 347ss.).

religiosa es, según Zubiri, un "cumplimiento en viabilidad"[69]. Por eso es por lo que la verdad religiosa, además de itinerante, es histórica. La historia, dice Zubiri, es un alumbramiento y una obturación de posibilidades para la realidad humana, un proceso de capacitación mediante la apropiación de posibilidades. Y la apropiación religiosa de posibilidades es justamente la fe. La fe religiosa es la única verificación posible de Dios. Si la verdad religiosa es el posible encuentro itinerante con Dios en medio de una búsqueda interminable, lo es porque la verdad religiosa es una verificación viable: la experiencia de Dios como opción firme suscitada por la misma realidad divina y en cuyo aproximado cumplimiento consiste la verdad histórica de la religión[70].

VI

Con esta noología de la religión o 'inteleccionismo religioso', Zubiri realiza su mayor aporte a la filosofía de la religión. La literatura secundaria no aborda esta fenomenología de la religión íntegramente. Pero más aún: tiende a pasar por alto su prolongación metafísica. La fenomenología no agota el pensamiento de Zubiri, en quien –como vimos– hay teoría filosófica sobre el ser humano, su praxis, la historicidad, la vida, la naturaleza, el espacio y el tiempo, etc. Esto también se aprecia cuando se trata de lo religioso, que es algo que no solamente cabe describir sino también explicar. Es el paso del logos a la razón. El logos de la intelección religiosa, incluida la racional, no obsta al despliegue del conocimiento racional que intenta hacer metafísica de la religión. Zubiri, en efecto, también se dedica a las clásicas cuestiones de la teología natural y la teodicea: la concepción de Dios y la existencia divina. Veámoslo sintéticamente[71].

Zubiri discurre en torno del monoteísmo no solamente describiéndolo, sino intentando ofrecer buenas razones en su favor. Y esto ya no es mero análisis. La razón filosófica no es logos ni opera descriptivamente. Zubiri, en este punto, deja de referirse a la racionalidad como un analista externo, que es lo que había hecho hasta aquí, para argumentar de manera directamente metafísica. La teología filosófica de Zubiri –su metafísica de la religión– es el intento por dar razones que abonen la opción por la vía monoteísta, sin que esta misma opción en lo que tiene de entrega fiducial cuente como argumento indiscutible. Por

---

69 Zubiri (1993: 199).

70 Zubiri (1993: 134–135).

71 En los párrafos que siguen cito, con algunas modificaciones, el argumento ya desplegado en Solari (2010: 388–390).

supuesto que para el creyente (y todo ser humano lo es) la propia fe, por muy razonable que sea, incluso si se la ha elegido al interior de un ambiente intensamente pluralista, es una de sus actitudes más radicales y menos ligeras. Pero ante la razón filosófica, la fe específicamente religiosa deja de ser inexpugnable o incuestionable, como sí lo es (al menos tendencialmente) para el sentido común. Por ello la metafísica aísla la dimensión razonable de la opción religiosa y la estudia en y por sí misma, sin dejar de evaluar los constantes prejuicios y presupuestos de todo tipo que ella incluye. La metafísica monoteísta, piensa Zubiri, es la marcha que busca el fundamento de las razones que apoyan o ponen en cuestión las numerosas actitudes religiosas. En todo caso, el estudio metafísico de las razones monoteístas ha de ser consciente de que la verdad racional es encuentro y cumplimiento, algo nunca definitivo ni adecuado sino provisional y más o menos conforme. ¿Cómo es que la metafísica de la religión de Zubiri defiende la superioridad intelectiva e histórica del monoteísmo? Zubiri ensaya varios argumentos en favor de la existencia de un Dios único, transcendente y personal. Todas estas argumentaciones recaen en la realidad absolutamente absoluta de Dios, una realidad con ciertos caracteres conceptivos fundamentales que podrían ser fijados racionalmente. Mas, ¿cuál es el orden de la argumentación de Zubiri?

La clásica teología natural solía empezar con una batería de pruebas de la existencia de Dios, para seguir después con la precisión del concepto de esta realidad. La actual teología filosófica de corte analítico, por el contrario, invierte el orden, tratando primero de determinar un concepto consistente de Dios, y solo en segundo lugar arriesgándose a dar argumentos en favor de la existencia de la realidad divina así concebida[72]. Al respecto, Zubiri parece titubear. El orden de su argumentación no resulta claro. Unas veces concede prioridad a la cuestión de la existencia de Dios, otras a la de su concepto. La única forma de resolver este asunto es, de nuevo, acudir a *Inteligencia sentiente*. Estamos ante el problema racional de Dios. Y la estructura de la razón, como hemos visto, es la de una compleja pero unitaria marcha, con cierto método, que culmina en una verificación o refutación. El método, en particular, consta de un sistema de referencia, un esbozo y una experiencia que verificará o refutará ese esbozo. Pues bien: lo que usualmente se denomina el concepto de Dios es lo que Zubiri llamaría el esbozo racional de la divinidad, y lo que se llama la existencia de Dios sería la verificación experiencial del esbozo. El concepto de Dios es una cierta racionalización de lo que el poder de lo real podría ser en el fondo, mientras que su

---

72 Por ej., Swinburne (2005: 805), Peterson (2003: 59) y Romerales (1996 y 2004: 165–166).

existencia es la verificación de ese esbozo por su cumplimiento en la realidad profunda. Es nítido, pues, el orden que sigue (o debe seguir) la argumentación madura de Zubiri cuando recae sobre el problema racional de Dios. No se puede preguntar por la verdad racional de nada si previamente no se ha esbozado algo por experienciar. La verificación o refutación recae sobre un esbozo cuyos caracteres ya están constituidos. La prioridad es del esbozo. Justamente al esbozo sigue la experiencia que aprueba o reprueba. De esta forma, se fijan los pasos a seguir: primero hay que exponer la concepción o el esbozo monoteísta de Dios que Zubiri defiende, y solamente después pueden examinarse las razones que este autor ofrece en favor ya no solo de su consistencia sino de su existencia.

Por lo que toca al esbozo, sabemos que Dios ha sido concebido como una posible representación del poder de lo real. Sería la realidad absolutamente absoluta, plenaria, infinita y transcendente. Sea que su orientación intencional tenga el sentido de la dispersión politeísta, de la inmanencia panteísta o de la transcendencia única y personal del monoteísmo, la realidad divina es el fundamento de la realidad humana y del yo, de la realidad en total y del ser. Esto significa que es a la vez máximamente cercana y máximamente lejana, última, posibilitante e impelente, y por lo mismo el sostén, la raíz y el impulso de todas las cosas reales –seres humanos incluidos– que están en el mundo. Pero a diferencia de estas cosas, la realidad divina no está en el mundo, es formalmente irrespectiva: su propio sentido está más allá del ser. Por esta peculiaridad de su sentido es oscilante o análoga, y es ámbito de paradojas y coincidencia de los opuestos. Ahora, para justificar la visión monoteísta, Zubiri tiene que considerar los caracteres específicamente monoteístas de Dios, que son los que permiten hablar de su metafísica del monoteísmo. Zubiri se refiere al monoteísmo como la vía religiosa de la transcendencia, aunque en rigor lo propio del monoteísmo es que la transcendencia se predica de un Dios único que es persona[73]. Por supuesto que el monoteísmo es la concepción de una realidad transcendente, pero su carácter específico es la unicidad y personalidad de dicha transcendencia. Dios es la realidad absolutamente absoluta, y en tanto que tal, es y tiene que ser transcendente, aunque tal transcendencia esté inserta en las cosas y en la naturaleza universal. Y no solo inserta en ellas, pues el panteísmo identifica a Dios con el cosmos: *Deus sive natura*. El panteísmo admite justamente que la naturaleza es divina o que Dios está formalmente en ella misma: es el esplendor, o la enormidad, o la regularidad de la naturaleza. En todo caso, esta es una forma débil de admitir la realidad divina, puesto que la transcendencia de la divinidad no es más que un

[73] En los párrafos que siguen cito, con algunas modificaciones, el argumento ya desplegado en Solari (2010: 390).

chispazo de absolutidad completamente incurso en la relatividad universal. Algo parejo le sucede al politeísmo, que no puede ocultar el debilitamiento que él mismo supone de la divinidad. Los diferentes dioses, o las diversas caras, manifestaciones o apariciones divinas, parten a la realidad plenaria, la dividen o multiplican. No cabe duda de que esto supone un problema para la afirmación de la realidad absolutamente absoluta. En la medida en que esta variedad implique que un rostro divino no se identifica con otro y se distingue realmente de él y carece de lo que este es, la transcendencia resulta –si no abandonada– al menos debilitada. Claro que tanto en el politeísmo como en el panteísmo habrá maneras de rescatar la transcendencia divina, afirmando por ejemplo que los dioses participan de una suerte de sustancia divina común a todos ellos, o que en su diversidad está 'declinada' –*sit venia verbo*– la ley universal que gobierna los eventos del cosmos y a la cual cada divinidad está sometida, o que Dios mismo no es otra cosa que esa ley universal cosmo–moral, etc. Estas fórmulas de salvaguardia intentan hacer frente a los peligros del disparate, del sinsentido y del contrasentido religiosos, que no son más que valencias judicativas en las que se compromete la realidad plenaria de la divinidad. Según Zubiri, estos problemas intelectivos a los que se enfrentan el politeísmo y el panteísmo son el resultado de la mejor justificación racional de la concepción monoteísta, que no afirma solo una realidad transcendente, sino una realidad plenaria única y personal. Zubiri se aproxima, en una marcha metafísica siempre inadecuada, a los contornos de la concepción monoteísta de Dios. Ya no se trata, claro, de la mera representación campal de Dios, sino de su representación profunda. La concepción monoteísta es la búsqueda de la mayor precisión esencial que sea posible respecto de la unicidad y personalidad de Dios. Entonces, si la esencia es la 'unidad coherencial primaria' y el 'principio estructural de una realidad' con independencia de la aprehensión humana, como dice Zubiri en *Sobre la esencia*[74], deben desarrollarse las notas racionalmente concebibles en cuya virtud Dios es la realidad plenaria, única y personal que está en el fondo y en el principio de toda cosa real. Es algo que Zubiri realiza fragmentaria, no sistemáticamente[75].

Por lo que respecta a la existencia divina, Zubiri es bastante más explícito y detallado. Elabora tres argumentos: uno cosmológico, otro antropológico y otro basado en el problema del mal. Todavía ensaya (quizá antes que todos los demás) un argumento muy peculiar y que pudiera llamarse metafísico, por estar elaborado a partir de la realidad *qua* realidad y

---

74 Zubiri (1962: 342 y 517).

75 Zubiri (1984: 165–178).

no de la realidad del cosmos, o del hombre, o del mal, y que prolonga explicativamente la noción de religación[76]. La razón, en general, es libre creación de lo que la realidad profunda de las cosas podría ser. En el caso del problema de Dios abierto por la religación, la marcha racional es libre construcción o postulación que intenta explicar la esencia del poder de lo real a través de determinadas posibilidades. El esbozo monoteísta intenta decir que Dios, en su transcendencia única y personal, es lo que ese poder podría ser. La cuestión de la existencia de la divinidad, aun siendo algo que hay que probar experiencialmente, tiene también su asiento del lado del esbozo. El esbozo racional no solo inquiere si el concepto de Dios es internamente coherente. Inquiere también si dicha concepción es coherente con las concepciones forjadas por la razón acerca del universo y del hombre. En este sentido, pudiera decirse que los argumentos en favor de la existencia de Dios son todavía parte del esbozo de Dios, justo porque siguen ocupándose de la coherencia de las concepciones de la divinidad. Serían dos momentos de la actividad racional esbozante: uno, el que examina las notas divinas y si su mutua vinculación es consistente, y otro, el que examina la coherencia de estas notas respecto de las notas concebidas para el cosmos y el hombre. El resultado de todo este examen indicará el grado de coherencia interna y externa de las concepciones de Dios y, así y solamente así, la mayor o menor probabilidad de que Dios exista[77]. Sin esbozo no hay experiencia y, en religión, hay que afirmar que el examen de la coherencia de las concepciones divinas es condición necesaria aunque no suficiente para la probación y verificación de Dios. Por ello, las demostraciones ensayadas no hacen más que indicar la probabilidad de que Dios exista por la coherencia de su concepción. Son solamente esbozos que se limitan a constatar la coherencia de los conceptos divinos. Entonces, se abre el problema de la coherencia de los posibles atributos de Dios respecto de las notas constitutivas de la realidad, del universo y de la humanidad. Solamente en este sentido puede reconocerse un carácter indiciario de existencia a las argumentaciones tradicionales y modernas en favor de la existencia divina. La mayor o menor coherencia externa de la hipótesis teísta con las concepciones del cosmos y del hombre puede indicar que la existencia de Dios es más o menos probable, ya que esta está necesariamente condicionada por aquella. Y a este carácter no escapan las demostraciones ensayadas por Zubiri. En el mejor de los casos, sus ensayos de demostración metafísica tienen como resultado que Dios concebido al modo monoteísta existe con probabilidad, pues tal concepción de la divinidad, además de ser internamente consistente, parece coherente con la concepción del hombre

---

76 Zubiri (1964; 1986: 445–476; 1984: 49–50; 1992: 287–320; 1984: 139–150, respectivamente).

77 Zubiri no está lejos, en este sentido, de la perspectiva que ha desarrollado Swinburne (cf. por ej. 2008: 271–272).

y del cosmos. Pero la única instancia que permitirá probar la verdad racional de este esbozo de la realidad divina es la experiencia individual, social e histórica del ser humano. La existencia de Dios es en rigor asunto de la experiencia. La experiencia prácticamente nunca es perfecta confirmación o refutación de lo esbozado, ni siquiera en el campo de las ciencias físicas y matemáticas. Y en un territorio en el que se trata de una conformación por compenetración, esta demostración (como cualquiera otra argumentación teísta, ateísta o agnóstica) tiene ostensibles limitaciones. No parece posible que los argumentos lleven más allá de una mayor probabilidad de que Dios exista, pues tal es la consecuencia de admitir que es más coherente con nuestras ideas acerca del hombre y del universo la hipótesis teísta que la ateísta y la agnóstica. Es el mejor rendimiento posible de toda esta argumentación: es más probable que improbable que tenga que existir esa realidad plenaria esbozada con tales y cuales características. Esto le ocurre tanto a las argumentaciones tradicionales, para las que Dios puede probarse como primer motor, ser necesario, *causa sui*, etc.[78], como a la propia argumentación de Zubiri según la cual Dios es la realidad plenaria que excede a las cosas y a la realidad toda como el único fundamento apropiado del poder de unas y otra. El esbozo dice no solo lo que Dios coherentemente podría ser en profundidad. Dice también que tal idea de Dios es coherente con lo que el hombre y el cosmos podrían ser en el fondo. Si la consistencia interna de la concepción de la divinidad es elevada, y elevada a la vez su coherencia con las ideas que se tiene del cosmos y del ser humano, elevada entonces será la probabilidad de que Dios exista. Así, en el mejor de los casos, la argumentación de Zubiri fundada en la realidad indicaría que la hipótesis monoteísta es altamente convincente y mucho más persuasiva que las demás hipótesis teístas y, por supuesto, que las hipótesis ateísta y agnóstica. La metafísica monoteísta, en suma, puede entregar argumentos indiciarios de probabilidad, pero la verificación religiosa, no hay que olvidarlo, es asunto experiencial, no puramente dialéctico. La razón no termina en el esbozo de argumentos, sino en la prueba de la realidad. Tal probación implica a la realidad humana, especialmente en su dimensión histórica, y culmina en la aproximada verificación que es posible para el ser humano a través de la creencia, de la fe religiosa como atea y agnóstica.

---

78 Aquí, y en lo que sigue, cito, con algunas modificaciones, el argumento ya desplegado en Solari (2010: 426).

VII

Esta es, a grandes rasgos, la filosofía de la religión de Zubiri. Se trata de una filosofía fenomenológica y a la vez metafísica de la religión. La síntesis recién presentada permite aquilatar, espero, su peso específico: el de uno de los esfuerzos más interesantes y rigurosos que se hayan hecho en el siglo XX para describir y explicar los hechos religiosos. Tal juicio halla respaldo adicional cuando esta filosofía hecha en castellano es enfrentada (todo lo hipotéticamente que se quiera) con otras aproximaciones filosóficas recientes a los fenómenos religiosos. Por ej., y dicho sea para finalizar, con los conspicuos casos ya mencionados de Wittgenstein y Heidegger, o de la epistemología reformada y la actual fenomenología francesa.

Wittgenstein no parece referirse con mínima claridad a la religión. En las *Observaciones 'La rama dorada' de Frazer* y en las *Lecciones sobre creencia religiosa*, entre otros lugares, dice algo difícilmente plausible: que lo religioso, en su núcleo decisivo, no está constituido por creencias y es refractario a las explicaciones metafísicas y teológicas. De allí pudiera desprenderse –es al menos lo que hacen algunos de sus discípulos– que la forma de vida religiosa y el lenguaje que le es propio son impermeables a toda tentativa de crítica de su coherencia y racionalidad. No existe un punto de vista neutro o sobresaliente desde el cual sea posible efectuar una tal apreciación, y –asegura Wittgenstein– la filosofía ha de ser descriptiva y dejar las cosas tal como están. Y es que Wittgenstein no dispone de un mínimo concepto de lo religioso o de la divinidad. Si es cierto que las reglas no bastan para establecer prácticas, sino que son necesarios los ejemplos[79], Wittgenstein ni siquiera da la impresión de estar en posesión de una gama de ejemplos que permita distinguir el tipo de práctica que sería la religiosa. Por eso cabe preguntar de qué está hablando Wittgenstein cuando se refiere a la religión: si de su peculiar actitud ante sí mismo y ante el mundo *in toto*, o quizá más ampliamente del judeocristianismo y su proclamación de un juicio y una salvación, o bien de una suerte de imprecisable extracto de algunas tradiciones y prácticas no solamente monoteístas sino incluso tendencialmente panteístas. En comparación con Wittgenstein, Zubiri entrega una noción más clara y abarcadora de religión: son religiosas todas y solas las orientaciones teístas del poder de lo real, sea que sigan la vía de la dispersión, la de la inmanencia o la de la transcendencia. En filosofía de la religión, piensa Zubiri, es indispensable disponer de una noción de lo religioso que –si no exacta ni definitiva– sea

---

79 Cf. *Sobre la certeza* §139.

precisa, y que permita decir cosas significativas y por ende verdaderas o falsas acerca de las tradiciones religiosas[80]. A partir de este mismo concepto básico, Zubiri admite que muchas tradiciones religiosas –si es que no casi todas– constan de creencias, y de algunas muy metafísicas. En cuanto a la inconmensurabilidad o impermeabilidad a la crítica, Zubiri podría replicar diciendo que la racionalidad es finalmente unitaria, compartida. Por eso las formas de vida y los juegos de lenguajes comparten unos trasfondos comunes –aunque variables– de creencias y presupuestos. Por lo mismo, las diferencias en las formas de vida y los juegos de lenguaje no son inhabilitantes para el ejercicio de la crítica racional de las religiones. De hecho, es imprescindible la crítica ética, política y jurídica de las religiones, en el entendido de que la razón práctica autónoma puede ayudar a contener los desvaríos de la religión (tal como las tradiciones religiosas pueden ser un antídoto contra algunas enfermedades de la razón ilustrada). La ética, por ej., no es una forma de vida distinta de la religiosa: una y otra parecen concurrir como momentos de una misma forma de vida, de la misma manera que la ética concurre con el agnosticismo y el ateísmo en otras formas de vida. El mismo juego de lenguaje puede ser a la vez ético y religioso, o ético y ateo o ético y agnóstico. Si esto es un hecho, entonces resulta posible y necesario que uno y otro momento concurrente se comuniquen y escuchen las razones del otro.

Heidegger tampoco mantiene una sola postura ante los hechos religiosos[81]. Su enfoque en la época de *Ser y tiempo* es bastante estrecho, pues cree que la cuestión de Dios no ocupa ningún espacio fenoménico en la analítica de la existencia ni en la ontología fundamental. A lo que Zubiri puede responder diciendo que la religación del ser humano al poder de lo real es un hecho dado y perfectamente analizable. Y un hecho que plantea inexorablemente el problema de Dios. La respuesta ante este problema, claro, puede ser diversa, admitiendo en todo caso la posibilidad del ateísmo y la agnosis. Pero, cualquiera sea esa respuesta, supone siempre que la existencia humana tiene unas características fenomenológicas tales que la llevan a enfrentar *velis nolis* la pregunta por el fundamento de la realidad. La fenomenología o analítica existencial, entonces, no tiene por qué proceder agnóstica o ateísticamente, sino que debe conducirse con la pulcritud y la amplitud necesarias para reconocer en unas mismas estructuras humanas el punto de partida sea de actitudes irreligiosas, sea de actitudes religiosas. Luego de la *Kehre*, el enfoque de Heidegger se amplifica exorbitantemente en lo que respecta a lo divino, ya que para él la verdad del ser es un

---

80 Adopto aquí algunos argumentos del famoso artículo de Nielsen (1992).

81 Sigo de cerca aquí otro trabajo más detallado: Solari (2008a: 376–396), recogido en este mismo volumen.

misterio sagrado en el que el último Dios (o el Dios último) desempeña un papel explícito. Así, de no tener inicialmente magnitud fenoménica, la divinidad adquiere después una enorme y decisiva. Zubiri alude explícitamente a esto, además de lo cual se desprende de su filosofía una cierta crítica implícita en igual sentido. Tras *Ser y tiempo*, Heidegger habla incontinentemente de Dios, como si ahora el análisis de la existencia a partir de la verdad del ser (que es *Ereignis* y *Lichtung*) se lo impusiera irresistiblemente. Zubiri, como hemos visto, piensa que lo real tiene esa dimensión de poder religante, pero añade que ese hecho no hace más que plantear el problema de Dios. Este problema, que es inevitable, sin embargo no se confunde con Dios mismo, la realidad absolutamente absoluta cuya afirmación y experiencia solamente constituyen una posibilidad entre otras. Por lo demás, como Wittgenstein, Heidegger no parece tener un concepto preciso de lo religioso ni una idea mínimamente clara de Dios, ni deja de presentar titubeos para con el cristianismo. Heidegger combate la objetualización de Dios que cree percibir en la filosofía europea (e incluso en la idea de lo sagrado como valor sostenida por Scheler), pero presenta como alternativa una divinidad no solo histórica sino además finita y señalizante, una que no parece tener el más mínimo respaldo real, ni en la aprehensión ni con metafísica independencia de ella. Tal divinidad es tan irreconocible que, de hecho, Heidegger descarta que el último Dios coincida con alguna figura divina atestiguada por la historia de las religiones. Por otra parte, Zubiri puede coincidir con Heidegger cuando este acusa la impura constitución onto–teo–lógica de la metafísica occidental y la a veces negativa influencia filosófica de la teología cristiana, pero no lo puede seguir cuando el de Meßkirch diagnostica un imparable e insalvable decaimiento espiritual y cultural del cristianismo (luego de la radicalidad existencial que tuvo en sus orígenes) ni tampoco cuando asegura que la teología y el pensar no confesional son no solo distintos sino existencialmente incompatibles.

Por lo que toca a la epistemología reformada, habría que decir que Zubiri puede concordar con ella, pero solo parcialmente[82]. Zubiri es fundacionalista por su adscripción a la fenomenología, pero no lo es por su peculiar modo de cultivarla. En particular, Zubiri podría coincidir con los epistemólogos reformados aceptando que la basicalidad abarca creencias intelectivas que para el fundacionalismo son derivadas, pero discreparía de ellos porque, como huyen en forma comunitarista de una basicalidad elaborada apriorísticamente, no pueden precisar un criterio universal o al menos general de basicalidad, y terminan por recurrir a ejemplos de creencias que suministran las distintas vivencias epistémicas y las

82 Sigo de cerca aquí otro trabajo más detallado: Solari (2010: 572–576).

diferentes tradiciones religiosas. Por lo demás, el paralelismo entre creencias perceptivas y religiosas que invocan estos autores no funciona bien: todos los seres humanos participan de prácticas perceptivas, pero no todos tienen creencias teístas ni experiencias religiosas. Según Zubiri, el principio de todos los principios radica en que la aprehensión humana es actualización de lo real en la intelección sentiente. He aquí otro criterio de basicalidad. A él hay que acudir también en el terreno religioso. La alteridad o realidad se impone y domina: esto es algo dado en aprehensión primordial. La realidad es aprehendida en tanto que es poder y fundamento para el hombre y para todas las cosas del universo. La religión no es sino un posible sentido de ese poder de lo real. Las religiones constan de ideas y afirmaciones de Dios que tratan de decir –inadecuadamente– lo que sería el poder de la realidad. Dios sería el fundamento campal del poder de la realidad. Las religiones también son marchas racionales hacia Dios, experiencias teístas acerca del fundamento profundo del poder de lo real. Dios, así, podría ser esbozado –aproximada, no adecuadamente– desde la perspectiva de la posible coherencia de sus rasgos esenciales y su posible existencia podría ser experienciada por conformación de la vida humana. Todo esto quiere decir que los fenómenos religiosos tienen un principio radical más allá –o más acá– del sentido, es decir, del logos y de la razón. La religión tiene una raíz o base factual, pero la religión misma no es una intelección básica. El hecho universal y común es la religación, no la religión. Esta es una plasmación eventual de aquella. Como intelección, la religión es una modalización de la aprehensión primordial del poder de lo real, una posible intelección modal de la religación. La religación puede ser inteligida religiosamente.

En cuanto a las fenomenologías francesas, también se aprecia en ellas alguna comunidad parcial con respecto a Zubiri[83]. Aquí se fluctúa entre la transcendencia más radical (Lévinas) y la más absoluta inmanencia (Henry), admitiéndose también una concepción en la cual la transcendencia se hace presente dándose en la misma inmanencia (Marion). Quizá si esta última posibilidad, la de la donación, es la que más se aproxima a la noción de alteridad real de Zubiri. Para este, las cosas son otras en la aprehensión humana, lo que significa que en los actos aprehensivos las cosas se presentan como independientes de la propia aprehensión. La transcendencia envuelve un momento noético respecto del cual se sostiene con autonomía radical, y en caso alguno está restringida a los vínculos humanos como si tuviera un carácter primordialmente ético, contra lo que dice Lévinas. Contra Henry, Zubiri subrayaría que la inmanencia está constitutivamente referida hacia algo otro que ella

83 Sigo de cerca aquí otro trabajo más detallado: Solari (2005a: 201–202), recogido en este mismo volumen.

misma, una alteridad noemática tan primaria que posibilita incluso esa intimidad en la que consiste la vida humana. La actualización o donación sería, entonces, el punto infinitesimal en el que converge el hombre con la realidad de las cosas, la presentación de la alteridad en cuya virtud el ser humano es persona. Por otro lado, hay que decir que las prolongaciones de estas fenomenologías en materia de religión podrían recibir de parte de Zubiri parecidos reproches a los que ya han recibido. La denuncia más frecuente es la que acusa una deriva teológica. ¿No se verifica en estos autores un giro teológico que arruinaría toda pretensión fenomenológica? Se ha sostenido, en efecto, que desde Lévinas la fenomenología francesa ha renunciado "progresivamente a las exigencias de rigor y de neutralidad metodológica que caracterizaban la marcha husserliana, experimentando cada vez más fuertemente la atracción de modelos teológicos"[84]. Además, salta a la vista que esta fenomenología prácticamente no se ocupa de la historia y de la diversidad religiosa, y que al privilegiar al monoteísmo judeocristiano no puede manejar una noción suficientemente amplia de religión. Sí tiene, por lo mismo, una promiscua afinidad para con la teología revelada judía o cristiana, lo que hace que en numerosas ocasiones tienda a practicar una suerte de 'filosofía religiosa' al estilo de Pascal, Kierkegaard o Simone Weil, que –legítima y todo– es dudoso que pueda constituir un modelo plausible de filosofía de la religión.

---

84 Greisch (1997: 75).

Bibliografía

B. Aland (2006), "Die Wirkung der Gnosis in der neueren theologischen Literatur", en P. Koslowski (ed.), *Philosophische Religion. Gnosis zwischen Philosophie und Theologie* (München), pp. 165-184.

W. Alston (1992), "La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa", en E. Romerales (ed. y trad.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión* (Barcelona [1986]), pp. 295-323.

B. Altaner (1978) y A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Freiburg *et alii*, 8ª ed. [1931]).

M. Álvarez Gómez (2004a), "Dios a la espera del hombre", en *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Salamanca), pp. 357-414.

M. Álvarez Gómez (2004b), "Raíces místicas del pensamiento de Heidegger", en *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Salamanca [1996]), pp. 415-434.

J. Auer (1989), *Curso de teología dogmática* Tomo VII: *Los sacramentos de la Iglesia* (trad. C. Gancho, Barcelona, 2ª ed. [1979]).

K. Backhaus (2000), "Taufe. II. Biblisch-theologisch", en W. Kasper (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche* Vol. 9 (Freiburg, 3ª ed. [1930/1938]), cols. 1282-1285.

H. U. v. Balthasar (1964), "Experiencia de la Iglesia en nuestro tiempo", en *Ensayos teológicos* Vol. II *Sponsa Verbi* (trad. A. Sánchez Pascual, Madrid [1961]), pp. 19-56.

A. Bentué (2004), *En qué creen los que creen* (Barcelona).

C. Beorlegui (1997), "La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y de J. C. Scannone", en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 57/58, pp. 243-273 y 347-372.

C. Beorlegui (2003), "El problema de las filosofías nacionales", en *Información filosófica. Revista internacional de filosofía y ciencias humanas* II/1, pp. 5-22.

C. Beorlegui (2004), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (Deusto).

P. Berger (1981), *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión* (trad. M. Montserrat y V. Bastos, Barcelona [1967]).

P. Berger (2005), "Pluralismo global y religión" (trad. A. Ide), en *Estudios Públicos* 98, pp. 5-18.

H. Blumenberg (1996), *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a. M., 2ª ed. [1966]).

C. Boff (1993), "Epistemología y método de la teología de la liberación", en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis* Vol. 1 (San Salvador, 3ª ed. [1990]), pp. 79-113.

J. L. Borges (1989), "Tres versiones de Judas", en *Obras completas* Vol. 1 (Buenos Aires [1944]), pp. 514-518.

J. L. Borges (2002), "Las alarmas del doctor Américo Castro", en *Otras inquisiciones* (Madrid [1952]), pp. 47-55.

J. L. Borges (2003), "Tlön, Uqbar, Orbius Tertius", en *Ficciones* (Madrid [1941]), pp. 13-40.

R. Brague (1999), *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Paris).

J. Brosseder (1989), "Bautismo-confirmación", en P. Eicher (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos* Vol. 1 (Barcelona [1984]), pp. 81-93.

J. v. Buren (2005), "The Earliest Heidegger: A New Field of Research", en H. Dreyfus y M. Wrathall (eds.), *A Companion to Heidegger. Blackwell Companions to Philosophy* (Oxford *et alii*), pp. 19-31.

Ph. Capelle (2004), "'Katholizismus', 'Protestantismus', 'Christentum' und 'Religion' im Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzungen", en *Heidegger-Jahrbuch* 1, pp. 346-370.

J. Caputo (1993), "Heidegger and theology", en Ch. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge), pp. 270-288.

J. M. Castillo (2005), "Bautismo y confirmación", en J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de teología* (Madrid), pp. 81-90.

J. M. Coetzee (2004), *Elizabeth Costello* (trad. J. Calvo, Barcelona [2003]).

C. Colpe (1981), "Gnosis II (Gnostizismus)", en Th. Klauser, E. Dassmann *et alii* (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum* Vol. 11 (Stuttgart), cols. 537-659.

J. Corominas (2000a), *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo* (Bilbao).

J. Corominas (2000b), "La *Teología de la praxis evangélica*, ¿una teología para el siglo XXI?", en http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/teologia.html.

J.-F. Courtine (1994), "Les traces et le passage du Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger", en *Archivio di Filosofia* 62/1-3, pp. 519-538.

C. Cullen (1984), "Fenomenología y sabiduría popular", en J. C. Scannone (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana* (Buenos Aires), pp. 27-43.

A. Denker (2004), "'Können wir noch wagen, Göttliches zu sagen?' Martin Heideggers Auseinandersetzung mit der Religion seiner Herkunft", en M. Enders y H. Zaborowski (eds.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen* (Freiburg/München), pp. 191-202.

J. Derrida (2000), *Foi et Savoir.* Suivi de *Le Siècle et le Pardon* (Paris).

J. Derrida (2001), *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid [1999]).

J. Doresse (1972), "La gnose", en H.-Ch. Puech (ed.), *Histoire des religions* Vol. 2 (Paris), pp. 364-429.

J. Doresse (1973), "Gnosticismo", en C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones* Vol. 1 (trad. J. Valiente, Madrid [1969]), pp. 519-560.

J. Driver (2001), "El bautismo de creyentes", en www.menonitas.org/publicaciones/bautismo-creyentes.pdf, 9 pp.

H. Drobner (2004), *Lehrbuch der Patrologie* (Frankfurt a. M. *et alii*, 2ª ed. [1994]).

E. Dussel (1977), *Religión* (México).

E. Dussel (1980), *Filosofía ética latinoamericana* Vol. 5: *Arqueológica latinoamericana: una filosofía de la religión antifetichista* (Bogotá).

E. Dussel (1993), "Teología de la liberación y marxismo", en *Mysterium liberationis* Vol. 1 (San Salvador, 3ª ed. [1990]), pp. 115-144.

E. Dussel (1995), *Introducción a la filosofía de la liberación* (Colombia, 5ª ed. [1979]).

E. Dussel (2001), "Religiones mundiales y secularización desde una perspectiva post-colonial y anti-eurocéntrica", en *Hacia una filosofía política crítica* (Bilbao [2000]), pp. 409-422.

R. Elberfeld (2003), "Heidegger und das ostasiatische Denken. Annährungen zwischen fremden Welten", en D. Thomä (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar), pp. 469-474.

M. Eliade (1999a), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* Vol. 1: *De la edad de piedra a los misterios de Eleusis* (trad. J. Valiente, Barcelona [1976]).

M. Eliade (1999b), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* Vol. 2: *De Gautama Buda al triunfo del cristianismo* (trad. J. Valiente, Barcelona [1978]).

M. Eliade (2007) y I. Couliano, *Diccionario de las religiones* (trad. I. Arias, Barcelona *et alii* [1990]).

I. Ellacuría (1975a), "Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner* (Madrid), pp. 325-350.

I. Ellacuría (1975b), "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", en *Estudios Centroamericanos* 322-323, pp. 409-425.

I. Ellacuría (1990), "Utopía y profetismo", en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis* Vol. 1 (Madrid [1989]), pp. 393-444.

I. Ellacuría (1991), *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid [1990]).

I. Ellacuría (1993), "Función liberadora de la filosofía", en *Escritos políticos* Vol. 1 (San Salvador, 2ª ed. [1985]), pp. 93-121.

I. Ellacuría (2000a), "La religación, actitud radical del hombre", en *Escritos teológicos* Vol. 1 (San Salvador [1966]), pp. 39-105.

I. Ellacuría (2000b), "¿Es conciliable el análisis marxista con la fe cristiana?", en *Escritos teológicos* Vol. 1 (San Salvador), pp. 509-516.

I. Ellacuría (2000c), "Historia de la salvación y salvación en la historia", en *Escritos teológicos* Vol. 1 (San Salvador [1973]), pp. 519-533.

S. Ferrari (2004), *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e islam* (trad. G. Canal, Barcelona [2002]).

R. Fornet-Betancourt (1988), *Philosophie und Theologie der Befreiung* (Frankfurt a. M.).

R. Fornet-Betancourt (1992), "La filosofía de la liberación en América Latina", en *Estudios de filosofía latinoamericana* (México), pp. 85-108.

R. Fornet-Betancourt (2001), *Transformación intercultural de la filosofía* (Bilbao).

H. G. Gadamer (2010), *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori* (trad. J. L. Iturrate, Barcelona/México [2002]).

M. García-Baró (1993), *Ensayos sobre lo Absoluto* (Madrid).

M. García-Baró (1997), *Husserl* (Madrid).

M. García-Baró (1998), "El programa de la fenomenología: una radicalidad más allá del sistema y lo exacto", en *Misceláneas Comillas* 56, pp. 195-216.

F. García Bazán (2002), "En los comienzos de la filosofía cristiana: la actitud de los escritores eclesiásticos y de los gnósticos ante la filosofía", en *Teología y vida* 43, pp. 251-268.

É. Gilson (1965), *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (trad. A. Pacios y S. Caballero, Madrid, 2ª ed. [1952]).

A. González (1993), "El significado filosófico de la teología de la liberación", en *Miscelánea Comillas* 51, pp. 149-166.

A. González (1994), "La novedad teológica de la filosofía de Zubiri" (Madrid).

A. González (1995a), "La vigencia del 'método teológico' de la teología de la liberación", en *Sal Terrae* 983, pp. 667-675.

A. González (1995b), "Dios y la realidad del mal en Zubiri", en D. Gracia (ed.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri* (Madrid), pp. 175-219.

A. González (1997), *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera* (Madrid).

A. González (1999a), *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Santander).

A. González (1999b), "Nach der Befreiungstheologie", en H.-L. Ollig y O. J. Wiertz (eds.), *Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag* (trad. P. Knauer, Frankfurt a. M./München), pp. 85-107.

A. González (2000a), "¿Qué es la praxis?" (inédito), en http://www.praxeologia.org/praxis.html.

A. González (2000b), "Evangelio de la fe y de la justicia", en *Revista latinoamericana de teología* 50, pp. 167-190.

A. González (2000c), "La iglesia pentecostal de los pobres" (inédito).

A. González (2001a), "El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri", en *Miscelánea Comillas* 59, pp. 639-684.

A. González (2001b), "El anuncio del reinado de Jesús, el Mesías", en VV.AA., *Jesucristo, prototipo de humanidad en América Latina. IIIª reunión de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina* (México), pp. 129-158.

A. González (2001c), "Mateo 25 y la esperanza de los pobres", en *Senderos* 69, pp. 427-472.

A. González (2001d), "La razón de la esperanza", en A. Bosch (ed.), *El futur del cristianisme. El pensament teològic als inicis del segle XXI* (Sabadell), pp. 25-61.

A. González (2002a), "El pasado de la teología y el futuro de la liberación", en *Acción* 230, pp. 34-39.

A. González (2002b), "El reinado trinitario del Dios cristiano", en *Senderos* 71, pp. 203-221.

A. González (2003a), *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social* (Madrid).

A. González (2003b), "La cruz del Mesías como Kol Nidre", en *Senderos* 75, pp. 325-356.

A. González (2004a), "Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión", en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (Granada), pp. 265-282.

A. González (2004b), "*Ereignis* y actualidad", en D. Gracia (ed.), *Desde Zubiri* (Granada), pp. 103-192.

A. González (2006), "Gracia y libertad: una perspectiva anabautista", en www.menonitas.org/publicaciones/gracialibertad.pdf, 12 pp.

A. González (2012), "La responsabilidad de la convicción: el pacifismo cristiano", en *Realidad* 134, pp. 581-598.

D. Gracia (1986), *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona).

D. Gracia (1994), "Religación y religión en Zubiri", en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (Madrid), pp. 491-512.

D. Gracia (2003), "Zubiri y la experiencia teologal. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX", en P. Brickle (ed.), *La filosofía como pasión* (Madrid), pp. 249-263.

J. Greisch (1997), "Un tournant phénoménologique de la théologie?", en *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris* 63, pp. 75-97.

J. Greisch (2002), *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion* Vol. 2: *Les approches phénoménologiques et analytiques* (Paris).

J. Greisch (2003), "Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-1932. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins", en D. Thomä (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar), pp. 115-127.

J. Greisch (2004), *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion* Vol. III: *Vers un paradigme herméneutique* (Paris).

A. Haas (2002), *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual* (trad. R. Bernet, Barcelona [1992]).

K. Harries (2003), "'Das Ding', 'Bauen Wohnen Denken', '...dichterisch wohnet der Mensch...' und andere Texte aus dem Umfeld. Unterwegs zum Geviert", en D. Thomä (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar), pp. 290-302.

G. W. F. Hegel (1999), *Phänomenologie des Geistes*, en *Hauptwerke in sechs Bänden* Vol. 2 (Hamburg [1807]).

M. Heidegger (1957a), "Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", en *Identität und Differenz* (Tübingen), pp. 35-73.

M. Heidegger (1957b), "Der Satz der Identität", en *Identität und Differenz* (Tübingen), pp. 11-34.

M. Heidegger (1959), "Zur Erörterung der Gelassenheit", en *Gelassenheit* (Tübingen [1944-1945]), pp. 29-73.

M. Heidegger (1963), "Preface/Vorwort", en Richardson, William, *Through Phenomenology to Thought* (The Hague [1962]), pp. VIII-XXIII.

M. Heidegger (1969a), "Die Sprache", en *Unterwegs zur Sprache* (Tübingen [1950]), pp. 9-33.

M. Heidegger (1969b), "Aus einem Gespräch von der Sprache", en *Unterwegs zur Sprache* (Tübingen [1953-1954]), pp. 83-155.

M. Heidegger (1969c), "Das Wesen der Sprache", en *Unterwegs zur Sprache* (Tübingen [1957]), pp. 157-216.

M. Heidegger (1969d), "Der Weg zur Sprache", en *Unterwegs zur Sprache* (Tübingen [1959]), pp. 239-268.

M. Heidegger (1969e), "Zeit und Sein", en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen [1962]), pp. 1-25.

M. Heidegger (1969f), "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'", en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen [1962]), pp. 27-60.

M. Heidegger (1969g), "Mein Weg in die Phänomenologie", en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen [1963]), pp. 81-90.

M. Heidegger (1969h), "Das Ende der Philosophie und die Ausgabe des Denkens", en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen [1964]), pp. 61-80.

M. Heidegger (1971), *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Tübingen [1936]).

M. Heidegger (1976a), "Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen'", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1919-1921]), pp. 1-44.

M. Heidegger (1976b), "Phänomenologie und Theologie", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1927/1964]), pp. 45-78.

M. Heidegger (1976c), "Vom Wesen des Grundes", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1928]), pp. 123-175.

M. Heidegger (1976d), "Was ist Metaphysik?", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1929]), pp. 103-122.

M. Heidegger (1976e), "Platons Lehre von der Wahrheit", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1930-1931/1940]), pp. 203-238.

M. Heidegger (1976f), "Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1943]), pp. 303-312.

M. Heidegger (1976g), "Brief über den Humanismus", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1946]), pp. 313-364.

M. Heidegger (1976h), "Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1949]), pp. 365-383.

M. Heidegger (1976i), "Zur Seinsfrage", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1955]), pp. 385-426.

M. Heidegger (1976j), "Vorbemerkung", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1967]), pp. IX-X.

M. Heidegger (1977a), "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege. Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. [1938]), pp. 75-113.

M. Heidegger (1977b), "Hegels Begriff der Erfahrung", en *Holzwege. Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. [1942-1943]), pp. 115-208.

M. Heidegger (1977c), "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", en *Holzwege. Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. [1943]), pp. 209-267.

M. Heidegger (1977d), "Wozu Dichter?", en *Holzwege. Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. [1946]), pp. 269-320.

M. Heidegger (1977e), "Der Spruch des Anaximander", en *Holzwege. Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. [1946]), pp. 321-373.

M. Heidegger (1977f), *Vier Seminare* (trad. C. Ochwadt, Frankfurt a. M. [1966-1973]).

M. Heidegger (1977g), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Gesamtausgabe* Vol. 25 (Franfurt a. M. [1927/1928]).

M. Heidegger (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe* Vol. 26 (Frankfurt a. M. [1928]).

M. Heidegger (1979), *Sein und Zeit* (Tübingen 15ª. ed. [1927]).

M. Heidegger (1980), *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'. Gesamtausgabe* Vol. 39 (Frankfurt a. M. [1934-1935]).

M. Heidegger (1981a), "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. [1936-1937]), pp. 33-48.

M. Heidegger (1981b), "'Wie wenn am Feiertage...'", en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. [1939-1940/1941]), pp. 49-77.

M. Heidegger (1981c), "Heimkunft/An die Verwandten", en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. [1943-1944]), pp. 9-31.

M. Heidegger (1981d), "'Andenken'", en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. [1943]), pp. 79-151.

M. Heidegger (1981e), "Hölderlins Erde und Himmel", en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. [1958-1960]), pp. 152-181.

M. Heidegger (1982), *Hölderlins Hymne 'Andenken'. Gesamtausgabe* Vol. 52 (Frankfurt a. M. [1941-1942]).

M. Heidegger (1983a), *Einführung in die Metaphysik*, en *Gesamtausgabe* Vol. 40 (Frankfurt a. M. [1935/1953]).

M. Heidegger (1983b), "Winke", en *Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamtausgabe* Vol. 13 (Frankfurt a. M. [1941]), pp. 23-33.

M. Heidegger (1983c), "Aus der Erfahrung des Denkens", en *Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamtausgabe* Vol. 13 (Frankfurt a. M. [1947]), pp. 75-86.

M. Heidegger (1983d), "Der Feldweg", en *Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamtausgabe* Vol. 13 (Frankfurt a. M. [1949]), pp. 87-90.

M. Heidegger (1984), *Hölderlins Hymne 'Der Ister'. Gesamtausgabe* Vol. 53 (Frankfurt a. M. [1942]).

M. Heidegger (1985), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe* Vol. 61 (Frankfurt a. M. [1921-1922]).

M. Heidegger (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, en *Gesamtausgabe* Vol. 63 (Frankfurt a. M. [1923]).

M. Heidegger (1989), *Der Begriff der Zeit* (Tübingen [1924]).

M. Heidegger (1990), en J. Storck (ed.), *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969* (Marbach a. N. 2ª. ed. [1989]).

M. Heidegger (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe* Vol. 3 (Frankfurt a. M. [1928]).

M. Heidegger (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe* Vol. 58 (Frankfurt a. M. [1919/1920]).

M. Heidegger (1994a), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en *Gesamtausgabe* Vol. 65 (Frankfurt a. M. 2ª. ed. [1936-1938]).

M. Heidegger (1994b), "Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949", en *Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe* Vol. 79 (Frankfurt a. M.), pp. 1-77.

M. Heidegger (1994c), "Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957", en *Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe* Vol. 79 (Frankfurt a. M.), pp. 79-176.

M. Heidegger (1995a), "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik", en *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe* Vol. 60 (Frankfurt a. M. [1918-1919]), pp. 301-337.

M. Heidegger (1995b), "Einleitung in die Phänomenologie der Religion", en *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe* Vol. 60 (Frankfurt a. M. [1920-1921]), pp. 1-156.

M. Heidegger (1995c), "Augustinus und der Neuplatonismus", en *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe* Vol. 60 (Frankfurt a. M. [1921]), pp. 157-299.

M. Heidegger (1995d), "*Ankhibasíe*. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen", en *Feldweg-Gespräche (1944-1945). Gesamtausgabe* Vol. 77 (Frankfurt a. M. [1944-1945]), pp. 1-159.

M. Heidegger (1996a), *Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe* Vol. 27 (Frankfurt a. M. [1928-1929]).

M. Heidegger (1996b), "Der Wille zur Macht als Kunst", en *Nietzsche I. Gesamtausgabe* Vol. 6.1 (Frankfurt a. M. [1936-1937/1961]), pp. 1-224.

M. Heidegger (1996c), "Der Wille zur Macht als Erkenntnis", en *Nietzsche I. Gesamtausgabe* Vol. 6.1 (Frankfurt a. M. [1939/1961]), pp. 425-594.

M. Heidegger (1997a), "Interpretation des Höhlenmythos", en *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosopische Problemlage der Gegenwart. Gesamtausgabe* Vol. 28 (Frankfurt a. M. [1929]), pp. 351-361.

M. Heidegger (1997b), *Besinnung. Gesamtausgabe* Vol. 66 (Frankfurt a. M. [1938-1939]).

M. Heidegger (1997c), "Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht", en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1939/1961]), pp. 1-22.

M. Heidegger (1997d), "Nietzsches Metaphysik", en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1940/1961]), pp. 231-300.

M. Heidegger (1997e), "Der europäische Nihilismus", en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1940/1961]), pp. 23-229.

M. Heidegger (1997f), "Die Metaphysik als Geschichte des Seins", en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1941/1961]), pp. 363-416.

M. Heidegger (1997g), "Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik", en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1941/1961]), pp. 417-438.

M. Heidegger (1997h), "Die Erinnerung in die Metaphysik", en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1941/1961]), pp. 439-448.

M. Heidegger (1997i), "Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus", en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1941-1946/1961]), pp. 301-361.

M. Heidegger (1997j), *Der Satz vom Grund. Gesamtausgabe* Vol. 10 (Frankfurt a. M. [1957]).

M. Heidegger (1997k), *Ser y tiempo* (trad. J. E. Rivera, Stgo. de Chile).

M. Heidegger (1999), "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem", en *Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe* Vol. 56-57 (Frankfurt a. M. 2ª. ed. [1919]), pp. 1-117.

M. Heidegger (2000a), "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität", en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. [1933]), pp. 107-117.

M. Heidegger (2000b), "Was ist das Sein selbst?", en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. [1946]), pp. 423-425.

M. Heidegger (2000c), "Das Ding", en *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe* Vol. 7 (Frankfurt a. M. [1950]), pp. 165-187.

M. Heidegger (2000d), "Bauen Wohnen Denken", en *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe* Vol. 7 (Frankfurt a. M. [1951]), pp. 145-164.

M. Heidegger (2000e), "...dichterisch wohnet der Mensch...", en *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe* Vol. 7 (Frankfurt a. M. [1951]), pp. 189-208.

M. Heidegger (2000f), "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe* Vol. 7 (Frankfurt a. M. [1953]), pp. 5-36.

M. Heidegger (2000g), "Gelassenheit", en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. [1955]), pp. 517-529.

M. Heidegger (2000h), "Aus Gesprächen mit einem buddhistischen Mönch", en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. [1963]), pp. 589-593.

M. Heidegger (2000i), "Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger", en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. [1966]), pp. 652-683.

M. Heidegger (2000j), "Zu den Inseln der Ägäis", en *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen. Gesamtausgabe* Vol. 75 (Frankfurt a. M. [1967]), pp. 247-273.

M. Heidegger (2002), *Was heißt Denken? Gesamtausgabe* Vol. 8 (Frankfurt a. M. [1951-1952/1954]).

M. Heidegger (2003), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)* (Stuttgart [1922]).

M. Heidegger (2005a), en G. Heidegger (ed.), *'Mein liebes Seelchen'. Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970* (München).

M. Heidegger (2005b), *Über den Anfang. Gesamtausgabe* Vol. 70 (Frankfurt a. M. [1941]).

P. Heidrich (1974) y U. Dierse, "Gelassenheit", en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Vol. 3 (Darmstadt), cols. 219-224.

J. Heisig (2002), *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto* (Barcelona).

K. Held (1998), "Observaciones sobre la fenomenología de la traducción" (trad. A. Zirión y V. Oropeza), en http://www.ggthusserl.org/ensayos/ensayo.html.

M. Henry (1990), *Phénoménologie matérielle* (Paris).

M. Henry (2001a), *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo* (trad. J. Teira, Salamanca [1996]).

M. Henry (2001b), *Encarnación. Una filosofía de la carne* (trad. J. Teira *et alii*, Salamanca [2000]).

M. Henry (2004), "Le christianisme: une approche phénoménologique?", en Ph. Capelle (ed.), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry* (Paris [1997]), pp. 15-32.

F.-W. v. Herrmann (1994a), "Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken", en *Wege ins Ereignis* (Frankfurt a. M.), pp. 350-370.

F.-W. v. Herrmann (1994b), "Gelassenheit und Ereignis. Zum Verhältnis von Heidegger und Meister Eckhart", en *Wege ins Ereignis* (Frankfurt a. M.), pp. 371-386.

D. Hume (1992), *Historia natural de la religión* (trad. C. Mellizo, Madrid [1757]).

Ph. Huneman (1997) y E. Kulich, *Introduction à la phénoménologie* (Paris).

E. Husserl (1962), *Lógica formal y lógica transcendental* (trad. L. Villoro, México [1929]).

E. Husserl (1982), *Investigaciones lógicas* Vol. 1 (trad. M. García Morente y J. Gaos, Madrid [1900]).

E. Husserl (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental* (trad. J. Muñoz y S. Mas, Barcelona [1936]).

E. Husserl (1992), "*El artículo 'Fenomenología' de la Enciclopedia Británica*", en *Invitación a la fenomenología* (trad. A. Zirión, Barcelona [1927]), pp. 35-73.

E. Husserl (1997), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* Vol. 1 (trad. J. Gaos, México [1913]).

E. Husserl (2002), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* Vol. 1 (Tübingen [1913]).

W. Jaeschke (1992), "Religionsphilosophie", en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Vol. 8 (Darmstadt), cols. 748-763.

W. Jaeschke (2006), "Der Gnostizismus und die spekulative Philosophie des deutschen Idealismus", en P. Koslowski (ed.), *Philosophische Religion. Gnosis zwischen Philosophie und Theologie* (München), pp. 91-105.

D. Janicaud (2001), *Heidegger en France* Vol. 2: *Entretiens* (Paris).

K. Jaspers (1990), *Notas sobre Heidegger* (trad. V. Romano, Madrid [1978]).

H. Jonas (2000a), *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo* (trad. M. Gutiérrez, Madrid [1958]).

H. Jonas (2000b), *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía* Vol. 2: *De la mitología a la filosofía mística* (trad. J. Navarro, Valencia [1954]).

H. Jonas (2005), *Memorias* (trad. I. Giner, Madrid [2003]).

H. Jonas (2006), "Gnosticism", en D. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* Vol. 4 (Detroit *et alii*, 2ª ed.), pp. 97-105.

M. Jung (2003a), "Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum Faktischen Leben", en D. Thomä (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar), pp. 8-13.

M. Jung (2003b), "Heidegger und die Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz", en D. Thomä (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar), pp. 474-481.

H. Kelsen (2006), *¿Una nueva ciencia política? Réplica a Eric Voegelin* (trad. I. Rodríguez, Buenos Aires [1956]).

E. Kettering (1991), "Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung", en G. Pöltner (ed.), *Auf der Spur des Heiligen: Heideggers Beitrag zur Gottesfrage* (Wien/Köln), pp. 9-22.

L. Kolakowski (1994), *Husserl y la búsqueda de certeza* (trad. A. Murguía, Madrid [1975]).

R. Körner (1995), "Gelassenheit", en *Lexikon für Theologie und Kirche* Vol. 4 (Freiburg, 3ª. ed. [1930/1938]), cols. 403-404.

P. Koslowski (2006), "Philosophische Religion als Form postmodernen Denkens", en P. Koslowski (ed.), *Philosophische Religion. Gnosis zwischen Philosophie und Theologie* (München), pp. 223-238.

R. Kusch (1970), *El pensamiento indígena americano* (Puebla [la 3ª ed., de 1977, que no altera el texto original, lleva el título *El pensamiento indígena y popular en América*]).

R. Kusch (1973), "Una lógica de la negación para comprender a América", en VV.AA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (San Salvador/Buenos Aires), pp. 178-186.

R. Kusch (1976), *Geocultura del hombre americano* (Buenos Aires).

R. Kusch (1994), *Indios, porteños y dioses* (Buenos Aires [1966]).

R. Kusch (1999), *América profunda* (Buenos Aires, 4ª ed. [1962]).

P. Laín Entralgo (1985), "El estilo de Zubiri", en *El País* (18/12), pp. 11-12.

E. Lévinas (1984), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris [1930]).

E. Lévinas (1991), *Ética e infinito* (trad. J. M. Ayuso, Madrid [1982]).

E. Lévinas (2001), "El pensamiento del ser y la cuestión de lo otro", en *De Dios que viene a la idea* (trad. G. González y J. M. Ayuso, Madrid [1982]), pp. 151-163.

E. Lévinas (2004), *Difícil libertad* (trad. J. Haidar, Madrid, 2ª ed. [1976]).

K. Löwith (1984), "Heidegger – Denker in dürftiger Zeit", en *Sämtliche Schriften* Vol. 8 (Stuttgart [1953]), pp. 124-234.

K. Löwith (1992), *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio* (trad. R. Zauner, Madrid [1986]).

M. Maier (2003), "Nota de la Redacción", en *Stimmen der Zeit* 221/128/3, pp. 147-149.

J.-L. Marion (1993), *Prolegómenos a la caridad* (trad. C. Díaz, Madrid [1986]).

J.-L. Marion (1989), *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris).

J.-L. Marion (1998), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris, 2ª ed. [1997]).

J.-L. Marion (2001), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (Paris).

J.-L. Marion (2003), *Le phénomène érotique. Six méditations* (Paris).

J. Maritain (1942), *El Doctor angélico* (trad. M. Guirao y E. Pironio, Buenos Aires [1929]).

R. McLachlan (1984), "Gnosis/Gnostizismus", en G. Müller (ed.), *Theologische Realenziklopädie* Vol. 13 (Berlin), pp. 519-550.

J. Montserrat (1983a), *Los gnósticos* Vol. 1 (int., trad. y n. J. Montserrat, Madrid).

J. Montserrat (1983b), *Los gnósticos* Vol. 2 (int., trad. y n. J. Montserrat, Madrid).

J. Montserrat (2006), "Introducción general", en J. Montserrat (trad. y com), *El Evangelio de Judas* (Madrid *et alii*), pp. 15-62.

M. Müller (1986), *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik* (München, 4ª ed. [1949]).

B. Neunheuser (1972), "Bautismo", en K. Rahner (ed.), *Sacramentum Mundi* Vol. 1 (trad. J. Alfaro *et alii*, Barcelona [1969]), cols. 499-519.

K. Nielsen (1992), "El fideísmo wittgensteiniano", en E. Romerales (ed. y trad.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión* (Barcelona [1967]), pp. 163-188.

F.-J. Nocke (1996a), "Bautismo", en T. Schneider (dir.), *Manual de teología dogmática* (trad. C. Gancho, Barcelona [1992]), pp. 847-882.

F.-J. Nocke (1996b), "Confirmación", en T. Schneider (dir.), *Manual de teología dogmática* (trad. C. Bado y M. Bazán, Barcelona [1992]), pp. 883-891.

F.-J. Nocke (1996c), "Eucaristía", en T. Schneider (dir.), *Manual de teología dogmática* (trad. C. Bado y M. Bazán, Barcelona [1992]), pp. 892-932.

J. Noemi (1993), "La Iglesia interpelada por la razón moderna", en VV.AA., *La Iglesia interpelada* (Stgo. de Chile), pp. 21-48.

J. Noemi (1995), "Hacia una teología de la evangelización en América Latina", en *Teología y Vida* 36, pp. 203-224.

J. Noemi (1998), "Teología latinoamericana. Imperativos, rasgos y desafíos", en J. Noemi y F. Castillo, *Teología latinoamericana* (Stgo. de Chile), pp. 9-93.

A. Orbe (1988), *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Madrid).

J. Ortega y Gasset (1983a), *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas* Vol. 1 (Madrid [1914]), pp. 309-400.

J. Ortega y Gasset (1983b), *Unas lecciones de metafísica*, en *Obras completas* Vol. 12 (Madrid [1966]), pp. 11-128.

J. Ortega y Gasset (1986), "Ideas y creencias", en *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)* (Madrid [1934]), pp. 23-57.

H. Ott (1992), *Heidegger. En camino hacia su biografía* (trad. H. Cortés, Madrid [1992]).

W. Pannenberg (1993), *Systematische Theologie* Vol. 3 (Göttingen).

O. Paz (1998a), "A cinco años de Tlatelolco", en *Obras Completas* Vol. 8: *El peregrino en su patria* (México, 2ª ed. [1973]), pp. 327-335.

O. Paz (1998b), "México y Estados Unidos. Posiciones y contraposiciones. Pobreza y civilización", en *Obras Completas* Vol. 8: *El peregrino en su patria* (México, 2ª ed. ([1978]), pp. 445-467.

O. Paz (1998c), *El laberinto de la soledad* (Madrid [1950]).

T. R. Peters (1995), "Eschathologischer Vorbehalt", en *Lexikon für Theologie und Kirche* Vol. 3 (Freiburg, 3ª ed. [1930/1938]), cols. 880-881.

E. Peterson (1966), "El odio contra la carne", en *Tratados teológicos* (trad. A. Andreu, Madrid [1956]), pp. 235-242.

M. Peterson (2003), W. Hasker, B. Reichenbach y D. Basinger, *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion* (N. York/Oxford, 3ª ed. [1990]).

A. Pintor-Ramos (1988), "Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri", en *Razón y Fe* 218, pp. 319-336.

A. Pintor-Ramos (1995), "Zubiri: una filosofía de la religión cristiana", en *Salmanticensis* 42, pp. 366-399.

A. Piñero (2007a) y J. Montserrat, "Introducción general", en A. Piñero (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi* Vol. 1: *Tratados filosóficos y cosmológicos* (Madrid, 3ª ed. [1997]), pp. 19-126.

A. Piñero (2007b), *Cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* (Madrid).

A. Piñero (2007c), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi* Vol. 2: *Evangelios, Hechos, Cartas* (Madrid, 3ª ed. [1999]).

A. Plantinga (1992), "Racionalidad y creencia religiosa", en E. Romerales (ed. y trad.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión* (Barcelona [1982]), pp. 237-267.

O. Pöggeler (1984), "Elementos místicos en el pensamiento de Heidegger y en la poesía de Celan", en *Filosofía y política en Heidegger* (trad. J. de la Colina, Barcelona/Caracas [1990]), pp. 149-178.

O. Pöggeler (1992), "West-östliches Gespräch: Heidegger und Lao Tse", en *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg/München [1987]), pp. 387-425.

O. Pöggeler (1994), "El paso fugaz del último Dios. La teología de los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger", en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía* (trad. M. Sarabia, Madrid [1992]), 175-189.

O. Pöggeler (1999a), "Philosophie und Theologie in 'Sein und Zeit'", en *Heidegger in seiner Zeit* (München), pp. 265-276.

O. Pöggeler (1999b), "Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie", en *Heidegger in seiner Zeit* (München [1996]), pp. 249-264.

R. Polt (2003), "'Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)'. Ein Sprung in die Wesung des Seyns", en D. Thomä (ed.), *Heidegger. Handbuch* (trad. D. Jaber, Stuttgart/Weimar), pp. 184-194.

K. Popper (1994a), "Sobre el conocimiento y la ignorancia", en *En busca de un mundo mejor* (trad. J. Vigil, Barcelona *et alii* [1992]), pp. 51-66.

K. Popper (1994b), "Mi concepción de la filosofía", en *En busca de un mundo mejor* (trad. J. Vigil, Barcelona [1992]), pp. 223-240.

K. Popper (1994c), "Tolerancia y responsabilidad intelectual (robado de Jenófanes y de Voltaire)", en *En busca de un mundo mejor* (trad. J. Vigil, Barcelona [1992]), pp. 241-258.

Porfirio (2001), *Vida de Plotino* / Plotino, *Enéadas* I-II (trad. J. Igal, Madrid).

I. Quiles (1985), "Filosofía de la religión", en *Filosofía y religión* (Buenos Aires, 4ª ed. [1949]), pp. 1-131.

K. Rahner (1984), "Taufe und Tauferneuerung", en *Schriften zur Theologie* Vol. 16 (Zürich *et alii* [1984]), pp. 406-417.

K. Rahner (1996), "Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie", en *Geist in Welt. Philosophische Schriften. Sämtliche Werke* Vol. 2 (trad. A. Raffelt, Freiburg i. B. [1940]), pp. 317-346.

K. Rahner (2002), "Experiencias de un teólogo católico" (trad. C. Schickendantz), en *Proyecto* 42 [1984], pp. 7-20.

J. Ratzinger (1985), *Teoría de los principios teológicos* (trad. M. Villanueva, Barcelona [1982]).

A. Reyes (1986), "Lo mexicano y lo universal", en *Antología general* (Madrid [1932]), pp. 86-97.

P. Rezvykh (2006), "Probleme des Gnostizismus in der Philosophie der Offenbarung F. W. J. Schellings", en P. Koslowski (ed.), *Philosophische Religion. Gnosis zwischen Philosophie und Theologie* (München), pp. 107-123.

P. Ricoeur (1975), *La métaphore vive* (Paris).

P. Ricoeur (1993), "Husserl (1859-1938)", en *A l' école de la phénoménologie* (Paris [1986]), pp. 7-20.

P. Ricoeur (1997), *Autobiografía intelectual* (trad. P. Willson, Buenos Aires [1995]).

J. E. Rivera (1999), *De asombros y nostalgia* (Valparaíso).

E. Romerales (1996), *Concepciones de lo divino. Introducción a la teología filosófica* (Madrid).

E. Romerales (2004), "Filosofía actual de la religión", en J. M. Navarro Cordón (ed.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo* Vol. 2: *Ámbitos* (Madrid), pp. 165-244.

R. Safranski (1997), *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (trad. R. Gabás, Barcelona [1994]).

J. San Martín (1987), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (Barcelona).

J. C. Scannone (1976a), "El Dios de la historia y la praxis de liberación I. El itinerario filosófico hacia el Dios vivo: historia, planteo actual y relectura desde la situación latinoamericana", en *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación* (Salamanca [1974]), pp. 187-216.

J. C. Scannone (1976b), "El Dios de la historia y la praxis de liberación II. Transcendencia, praxis liberadora y lenguaje (hacia un lenguaje teológico posmoderno y latinoamericanamente situado", en *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación* (Salamanca [1973]), pp. 217-252.

J. C. Scannone (1987), *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia* (Madrid/Buenos Aires).

J. C. Scannone (1990a), "Sabiduría popular y pensamiento especulativo", en *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires [1984]), pp. 43-73.

J. C. Scannone (1990b), "'Mestizaje cultural': categoría teórica fecunda para interpretar la realidad latinoamericana", en *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires [1977]), pp. 172-187.

J. C. Scannone (1990c), "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos", en *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires [1978]), pp. 205-221.

J. C. Scannone (1990d), "Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur", en *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires [1980]), pp. 222-235.

J. C. Scannone (1990e), "Breves reflexiones sobre la mediación simbólica", en *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires [1986]), pp. 236-239.

J. C. Scannone (1990f), "Símbolo religioso, pensamiento analógico y libertad", en *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires [1989]), pp. 240-246.

J. C. Scannone (1993), "Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano", en J. Gómez Caffarena (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* Vol. 3: *Religión* (Madrid), pp. 93-105.

J. C. Scannone (2003), "De la fenomenología de la religión en América latina a una filosofía de la religión", en V. Durán *et alii* (eds.), *Problemas de filosofía de la religión desde América latina. De la experiencia a la reflexión* (Bogotá), pp. 175-208.

J. C. Scannone (2004a), "Dios desde las víctimas. Contribución para un 'nuevo pensamiento'", en V. Durán *et alii* (eds.), *Problemas de filosofía de la religión desde América latina. La religión y sus límites* (Bogotá), pp. 183-210.

J. C. Scannone (2004b), "¿Cómo hablar hoy filosóficamente de Dios? Desde más acá del símbolo a la práctica de la analogía", en V. Durán *et alii* (eds.), *Problemas de filosofía de la religión desde América latina. La religión y sus límites* (Bogotá), pp. 255-297.

G. Scholem (2000), "Creación de la nada y autolimitación de Dios", en *Conceptos básicos del judaísmo* (trad. J. Barbero, Madrid [1970]), pp. 47-74.

H. Schöndorf (2000), "Christliche Philosophie", en J. Oswald (ed.), *Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München* (Stuttgart/Berlin/Köln), pp. 247-268.

J. Silva (2000), "El implicado filosófico de la hermenéutica teológica. Aportes de Bernhard Welte para pensar la presencia de la filosofía en la teología", en *Teología y Vida* 41, pp. 188-263.

E. Solari (2001a), "Notas sobre fenomenología y teología", en *Persona y Sociedad* 15/1, pp. 159-175.

E. Solari (2001b), "La filosofía de la religión de Xavier Zubiri. Presentación, contextualización y evaluación", en *Revista Agustiniana* 42/128, pp. 517-635.

E. Solari (2003), "Carta de Edith Stein a Pío XI", en *Mensaje* 520, pp. 14-16.

E. Solari (2004), "La teología social de Antonio González", en C. Schickendantz (ed.), *Culturas, religiones e iglesias. Desafíos de la teología contemporánea* (Córdoba), pp. 41-70 y en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 22, pp. 11-35.

E. Solari (2005a), "La influencia de Zubiri en la filosofía de la religión de América latina", en *Miscelánea Comillas* 63/122, pp. 175-206.

E. Solari (2005b), "Sobre la filosofía de la religión en América latina", en *Realidad. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas* 103, pp. 127-169.

E. Solari (2008a), "El problema de Dios según Heidegger", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 35, pp. 279-396.

E. Solari (2008b), "Heideggerius gnosticus? El sentido del recurso heideggeriano a la divinidad", en *Teología y Vida. Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile* 49/3, pp. 315-338.

E. Solari (2008c), "La iniciación cristiana" en *Revista latinoamericana de teología* 74, pp. 143-155.

E. Solari (2008d), "Zubiri y Heidegger ante el problema de Dios", en J. Nicolás y R. Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger* (Herder), pp. 469-493.

E. Solari (2010), *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión* (Stgo. de Chile).

E. Solari (2014), "Zubiri sobre la religión", en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu. Universidad de San Buenaventura* LVI/161, pp. 51-98.

E. Stein (1962), "Martin Heideggers Existentialphilosophie", en L. Gelber (ed.), *Edith Steins Werke* Vol. 6 (Louvain/Freiburg [1936]), pp. 69-135.

G. Steiner (1999), "El mago enamorado" (trad. A. Taberna), en *Revista de Occidente* 220 [1999], pp. 67-82.

M. Steinmann (2005), "Martin Heidegger: Philosophie als Intensität", en *Philosophisches Jahrbuch* 112, pp. 311-334.

J. Stiglitz (2000) y J. Driffill, *Economics* (N. York/London, 3ª ed. [1993]).

H. Strutwolf (2006), "Die Gnosis im Rahmen der Antiken Philosophie", en P. Koslowski (ed.), *Philosophische Religion. Gnosis zwischen Philosophie und Theologie* (München), pp. 9-36.

R. Swinburne (2005), "Problems of the Philosophy of Religion", en T. Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford, 2ª ed. [1995]), pp. 805-808.

R. Swinburne (2008), "A existência de Deus" (trad. E. Fernandes), en *Princípios. Revista de Filosofia* 15/23, pp. 271-290.

W. Szilasi (1973), *Introducción a la fenomenología de Husserl* (trad. R. Maliandi, Buenos Aires [1959]).

R. Thurnher (1992), "Gott und Ereignis. Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie", en *Heidegger Studies* 8, pp. 81-102.

R. Thurnher (1996), "'¡A las cosas mismas!' Acerca de la significación de la máxima fenomenológica fundamental en Husserl y Heidegger" (trad. M. de la Maza), en *Seminarios de Filosofía* 9, pp. 29-44.

R. Thurnher (1998), "Bemerkungen zu Heideggers theologischer Abstinenz", en P.-L. Coriando (ed.), *'Herkunft aber bleibt stets Zukunft'. Martin Heidegger und die Gottesfrage* (Frankfurt a. M.), pp. 183-197.

R. Trevijano (1998), *Patrología* (Madrid, 3ª ed. [1994]).

E. Trías (2006), *La edad del espíritu* (Barcelona [1994]).

G. Uríbarri (2003), "La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960)", en *Estudios Eclesiásticos* 78/304, pp. 29-105.

VV.AA. (1992), "Filosofía y teología. Relaciones y límites", en *Teología y Vida* 33, pp. 1-160.

J. Valdivieso (1996), *Ciencia y poesía. Conversaciones con Claudio Teitelboim* (Stgo. de Chile).

E. Voegelin (2006), *La nueva ciencia de la política. Una introducción* (trad. J. Ibarburu, Buenos Aires [1952]).

B. Waldenfels (1997), *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología* (trad. W. Wegscheider, Barcelona [1992]).

B. Welte (1977), "Erinnerung an ein spätes Gespräch/ Suchen und finden", en G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen), pp. 249-256.

J. Werbick (1996), "Prolegómenos", en T. Schneider (dir.), *Manual de teología dogmática* (trad. C. Bado y M. Bazán, Barcelona [1992]), pp. 47-96.

G. Widengren (1975), *Fenomenología de la religión* (trad. A. Alemany, Madrid [1969]).

L. Wittgenstein (1984), *Tractatus logico-philosophicus*, en *Werkausgabe* Vol. 1 (Frankfurt a. M. [1921/1922]), pp. 7-85.

K. Wuchterl (1999), *Methoden der Gegenwartsphilosophie. Rationalitätskonzepte im Widerstreit* (Bern/Stuttgart/Wien, 3ª ed. [1977]).

L. Zea (1993), "Negritud e indigenismo", en L. Zea (ed.), *Fuentes de la cultura latinoamericana* Vol. 3 (México [1979]), pp. 355-367.

M. Zimmerman (1993), "Heidegger, Buddhism, and deep ecology", en Ch. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge), pp. 240-269.

A. Zirión (2003), *Historia de la fenomenología en México* (Morelia).

X. Zubiri (1962), *Sobre la esencia* (Madrid).

X. Zubiri (1964), "Transcendencia y física", en *Gran Enciclopedia del Mundo* 19, pp. 419-424.

X. Zubiri (1966), "Prólogo", en O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana* (Madrid), pp. X-XIV.

X. Zubiri (1980), *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid).

X. Zubiri (1982), *Inteligencia sentiente. Inteligencia y logos* (Madrid).

X. Zubiri (1983), *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón* (Madrid).

X. Zubiri (1984), *El hombre y Dios* (Madrid [1973-1983]).

X. Zubiri (1986), *Sobre el hombre* (Madrid [1953-1983]).

X. Zubiri (1988), "Husserl", en *Cinco lecciones de filosofía* (Madrid [1963]), pp. 205-271.

X. Zubiri (1992), *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid [1961-1975]).

X. Zubiri (1993), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid [1965-1971]).

X. Zubiri (1994), *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid [1969-1970]).

X. Zubiri (1997), *El problema teologal del hombre: cristianismo* (Madrid [1968-1981]).

X. Zubiri (1999), *El hombre y la verdad* (Madrid [1966]).

X. Zubiri (2002), "Sobre el problema de la filosofía", en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (Madrid [1933]), pp. 17-124.

X. Zubiri (2002), "Nota sobre la Filosofía de la religión", en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (Madrid [1937]), pp. 271-284.

X. Zubiri (2004a), "Prólogo a la traducción inglesa", en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, 12ª ed. [1980]), pp. 9-17.

X. Zubiri (2004b), "Introducción al problema de Dios", en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid [1963]), pp. 393-416.

X. Zubiri (2004c), "En torno al problema de Dios", en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, 12ª ed. [1935/1936 y 1944]), pp. 417-454.

X. Zubiri (2004d), "El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina", en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, 12ª ed. [1934/1935 y 1944]), pp. 455-542.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de junio de 2014.

Enzo Solari (Viña del Mar, 1970) es profesor en la Escuela de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, donde enseña teoría y filosofía del derecho. Estas y otras cuestiones de filosofía moral, política y de la acción son uno de sus campos de estudio. El otro está constituido por la fenomenología, la filosofía de la religión y de la mente. Ha publicado un libro con anterioridad, el que recoge su disertación doctoral desarrollada en la Hochschule für Philosophie /Philosophische Fakultät SJ, en München, Alemania: *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión* (Stgo. de Chile, Ril editores, 2010). Últimamente lleva a cabo investigaciones sobre la tolerancia en algunos autores medievales y modernos, así como sobre el positivismo jurídico y el iusnaturalismo actuales, las tensiones entre constitucionalismo y democracia y la enseñanza del derecho.

Nuestro momento histórico se caracteriza por ofrecer al pensamiento libre y entusiasta una situación que, en lo que se refiere a los temas capitales y últimos de la gran filosofía y de la teología, está gozosamente abierta de nuevo a todas las posibilidades. Y quizá decir *de nuevo* sea quedarse corto: nunca, salvo con las posibles excepciones de los primeros siglos cristianos, antes de Constantino, y el romanticismo en países de confesión protestante, se ha encontrado tan despejado el horizonte intelectual para la búsqueda de las raíces de las cosas y para la investigación sobre lo divino, sobre lo sagrado, sobre lo santo y el Santo. Pero justamente ahora tales temas han dejado de interesar, en apariencia, a la gran mayoría de las gentes. En apariencia, y guiada esta mayoría por los errores formidables de los sistemas educativos en el mundo entero.

Por otra parte, el pensamiento en lengua española ha alcanzado a mediados del siglo XX su plena madurez, y los filósofos que usan este maravilloso instrumento de exploración de la realidad se encuentran en diálogo sin complejos con toda la historia de la metafísica.

El autor de este libro da testimonio cumplidamente de ambas cosas: piensa él mismo filosóficamente, inspirado sobre todo por la escuela formada en torno a Xavier Zubiri, y logra mostrar en su cadena de ensayos cómo la filosofía de la religión es hoy en día la forma más interesante de la filosofía primera.

MIGUEL GARCÍA-BARÓ

FINANCIAN

Consejo Nacional
de la Cultura y las Artes
Fondo Nacional de Fomento
del Libro y la Lectura
Convocatoria 2014

Ediciones
Universitarias
de Valparaíso
Pontificia Universidad
Católica de Valparaíso